U d'/of OTTAWA
39003011246997

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, *1930.*

16032

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

XIX

LES SACREMENTS

PÉNITENCE — EXTRÊME-ONCTION

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène).

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1930

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Universitas
BIBLIOTHECA
uOttawa
Ottawensis
LIBRARY ANNEX

NIHIL OBSTAT :

Fr. Antonin CICOIRA,

Des Frères-Prêcheurs.

Fr. Albert ZUCCHI,

Des Frères-Prêcheurs.

IMPRIMATUR :

Rome, 7 mars 1930.

Fr. Louis FANFANI,

Prieur Provincial.

Toulouse, 25 mars 1930.

J. DÉLIES,

Vic. gén.

BX
1749
.T44
P428
1907
v. 19

AVANT-PROPOS

Ce tome XIX de notre *Commentaire français littéral de la Somme théologique* continue la partie de la *Somme* qui traitait des sacrements. Elle n'a pas été achevée par le saint Docteur. Et le présent volume de notre Commentaire marque la transition de la partie rédigée par saint Thomas à celle qui a été ajoutée sous le nom de *Supplément*. Nous donnerons, au moment même, les explications requises à ce sujet.

Qu'il nous suffise, ici, d'avertir nos lecteurs que même le *Supplément* appartient à saint Thomas. Tous les articles qui le composent ont été pris dans l'œuvre du saint Docteur qui fut sa première œuvre théologique et qu'on désigne sous le nom de *Commentaire sur les Sentences*. C'est donc toujours saint Thomas que nous entendrons et que nous lirons en lisant le *Supplément*. Et s'il est vrai, comme nous aurons à le dire, que la première œuvre du saint Docteur n'a pas la plénitude de perfection qui devait être celle de la *Somme théologique*, c'est toujours sa doctrine qu'elle expose et qui, sauf de rares exceptions, est toujours demeurée la même depuis le premier moment où saint Thomas commença d'enseigner.

Dans la *Somme*, saint Thomas était arrivé au traité du sacrement de pénitence. Les sept premières questions de ce traité avaient été rédigées par le saint Docteur quand son

travail fut interrompu par la mort. Les autres questions qui complètent ce traité de la pénitence ont été prises dans le *Commentaire des Sentences* et forment le début du *Supplément*. Elles seront suivies, dans notre présent volume, des questions qui forment le traité de l'Extrême-Onction.

Le prochain volume, dont le manuscrit est déjà à l'impression et qui, nous l'espérons, ne tardera pas à paraître, comprendra les deux traités de l'Ordre et du Mariage, qui termineront la partie sacramentelle.

Il ne restera plus qu'un dernier volume à paraître, celui de la Résurrection, qui sera le digne couronnement de toute l'œuvre du saint Docteur.

Que nos lecteurs veuillent bien nous continuer le secours de leurs prières pour que l'œuvre de notre Commentaire, entreprise sous les auspices de saint Thomas, il y a plus de vingt-cinq ans, puisse être menée à bonne fin par son intercession.

Pistoia, Couvent de Saint-Dominique,

7 mars 1930,

en la fête de saint Thomas d'Aquin.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

TROISIÈME PARTIE

Dans sa division du traité des sacrements considérés en particulier, saint Thomas nous avait annoncé qu'après le traité de l'Eucharistie viendrait le traité de la Pénitence. C'est qu'en effet, les trois premiers sacrements que nous avons déjà étudiés, le baptême, la confirmation et l'Eucharistie, avaient trait à la promotion de la vie spirituelle chrétienne dans l'individu, quant à ce qui est, de soi, requis ou nécessaire pour l'existence, la perfection et la conservation de cette vie. Par le baptême, l'individu humain naît à la vie chrétienne ; par la confirmation, il y grandit ; par l'Eucharistie, il s'y conserve. Et si une fois établi dans la vie chrétienne, l'individu humain ne pouvait plus la perdre, tout serait dit désormais dans l'ordre des sacrements destinés à promouvoir l'individu humain dans cette vie. Nous n'aurions pas d'autre sacrement à étudier de ce chef.

Mais il n'en est pas de la sorte. Nous avons déjà dit et nous aurons à le redire au cours du nouveau traité que nous abordons, quelque parfaite que soit, dans l'individu humain baptisé, confirmé et nourri spirituellement par l'Eucharistie, la vie chrétienne que lui ont assuré ces premiers sacrements, il demeure toujours possible, tant que l'individu humain vit sur cette terre, que la vie chrétienne dont il jouit, se perde par le péché. Dès lors, il était nécessaire que deux autres sacrements fussent institués : l'un, pour lui rendre cette vie, quand il l'a

perdue ; l'autre, pour le rétablir dans la perfection de cette vie ainsi retrouvée. Ces deux sacrements s'appellent la pénitence et l'Extrême-Onction.

Aussi bien, après avoir traité du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie, « nous devons conséquemment traiter maintenant du sacrement de pénitence ».

« Et, à ce sujet, poursuit saint Thomas, nous aurons à traiter : premièrement, de la pénitence elle-même (questions 84 et 85) ; deuxièmement, de son effet (q. 86-89) ; troisièmement, de ses parties (q. 90 ; et, dans le supplément, q. 1-15) ; quatrièmement, de ceux qui reçoivent ce sacrement (q. 16) ; cinquièmement, du pouvoir des ministres » ou du pouvoir des clés « (q. 17-27) ; sixièmement, du rite solennel de ce sacrement », ou de la pénitence publique (q. 28).

Comme on le voit par le chiffre des questions indiqué à la suite de chacune des subdivisions marquées par saint Thomas, si tout le sommaire a été fait par le saint Docteur au moment où il écrivait cette dernière partie de la *Somme théologique*, il n'a pu réaliser que les deux premières sections. Il commençait la troisième et venait d'en écrire la première question, quand il s'est arrêté dans son travail. Nous savons, par le témoignage des contemporains, notamment de Fr. Réginald, son compagnon, que le saint Docteur cessa d'écrire après la fameuse vision dont il avait été favorisé pendant qu'il célébrait le saint sacrifice de la messe, à Naples, dans la chapelle de Saint-Nicolas, le jour même de la fête de ce saint, le 6 décembre 1273. Toute la fin de la *Somme* qu'il laissa inachevée fut suppléée par le Fr. Réginald lui-même, qui, pénétré de l'esprit du Maître, s'en alla chercher, dans le Commentaire sur les *Sentences*, les questions et les traités qui correspondaient au plan tracé par le saint Docteur.

Nous allons voir, d'abord, les six questions écrites ou dictées ici par saint Thomas ; nous verrons ensuite les questions du Supplément empruntées au Commentaire sur les *Sentences*.

« Au sujet de la pénitence elle-même », faisant l'objet des questions 84, 85, saint Thomas nous avertit que « nous avons à considérer deux choses : premièrement, la pénitence, en tant

qu'elle est un sacrement; secondement, la pénitence en tant qu'elle est une vertu ». La considération de la pénitence comme vertu vient après la considération du sacrement, parce que nous sommes ici dans le traité des sacrements et que c'est en fonction de la pénitence comme sacrement que nous étudions la pénitence comme vertu.

C'est donc de la pénitence comme sacrement que nous devons d'abord nous occuper. Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIV

DE LA PENITENCE SELON QU'ELLE EST UN SACREMENT

Cette question comprend dix articles :

1° Si la pénitence est un sacrement ?
2° De la matière propre de ce sacrement.
3° De sa forme.
4° Si l'imposition des mains est requise pour ce sacrement ?
5° Si ce sacrement est de nécessité de salut ?
6° De l'ordre de ce sacrement aux autres sacrements.
7° De son institution.
8° De sa durée.
9° De sa continuité.
10° S'il peut être réitéré ?

L'ordre de ces dix articles apparaît de lui-même. Venons donc tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la pénitence est un sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence n'est pas un sacrement ». — La première apporte un texte que saint Thomas attribuait à « saint Grégoire » et qui est de saint Isidore, au livre VI des *Étymologies*, ch. XIX, où il est « dit, et on le trouve dans les *Décrets* (I, q. 1) : *Les sacrements sont le baptême, le chrême, le corps et le sang du Christ : on les dit sacrements, parce que sous le voile de choses corporelles la vertu divine opère au plus intime le salut.* Or, cela n'arrive pas dans la pénitence ; car on n'y trouve pas des choses corporelles sous lesquelles la vertu divine opère le salut. Donc la pénitence n'est pas un sacrement ». — La deuxième objection dit que « les

sacrements de l'Église sont conférés par les ministres du Christ, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 1) : *Que l'homme nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu.* Or, la pénitence n'est pas donnée par les ministres du Christ, mais elle est inspirée intérieurement aux hommes par Dieu, selon cette parole de Jérémie, ch. XXXI (v. 19) : *Après que tu m'as converti, j'ai fait pénitence.* Donc il semble que la pénitence n'est pas un sacrement ». — La troisième objection fait observer que « dans les sacrements dont nous avons parlé plus haut », savoir dans le baptême, la confirmation et l'Eucharistie, « il est quelque chose qui est sacrement seulement; quelque chose, qui est chose et sacrement; et quelque chose, qui est chose seulement, comme il ressort de ce qui a été dit auparavant (q. 66, art 1 ; q. 73, art. 1, *ad 3um*). Or, cela ne se trouve pas dans la pénitence. Donc la pénitence n'est pas un sacrement ».

L'argument *sed contra* déclare que « comme le baptême est donné pour purifier du péché ; de même aussi la pénitence : et c'est pourquoi Pierre dit à Simon » le Mage, « dans les *Actes*, ch. VIII (v. 22) : *fais pénitence de cette malice qui est la tienne.* Or, le baptême est un sacrement ; comme il a été dit plus haut (q. 65, art. 1). Donc, pour la même raison, la pénitence aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme saint Grégoire (saint Isidore) le dit, au chapitre marqué plus haut, *le sacrement est dans une certaine célébration quand la chose qui se pratique est faite en vue de nous amener à accepter, sous la chose qui signifie, la chose sainte qu'il faut accepter.* Or, il est manifeste que dans la pénitence la chose qui se pratique est faite en telle sorte qu'elle signifie quelque chose de saint, soit du côté du pécheur pénitent, soit du côté du prêtre qui absout. Le pécheur pénitent, en effet, par les choses qu'il fait et qu'il dit, signifie que son cœur s'est éloigné du péché ; et, pareillement aussi, le prêtre, par ce qu'il fait et qu'il dit à l'endroit du pénitent, signifie l'œuvre de Dieu qui remet le péché. D'où il suit manifestement que la pénitence qui se pratique dans l'Église est un sacrement ». — On aura remarqué comment,

dès ce premier article, saint Thomas, du seul fait qu'il évoquait la pratique, si bien décrite par lui, du chrétien venant demander au prêtre l'absolution de ses péchés, qui constitue cela même que tout le monde, dans l'Église catholique, appelle du nom de sacrement de pénitence, a su montrer qu'en effet, dans cette pratique, était réalisé tout ce qui constitue l'essence d'un sacrement de la loi nouvelle : savoir quelque chose d'extérieur ou de sensible qui porte et signifie la chose sainte par excellence, le recouvrement de la grâce de Dieu, perdue par le péché.

L'*ad primum* fait observer que « sous le nom de *choses corporelles*, dans un sens large sont compris aussi les actes extérieurs eux-mêmes sensibles, qui jouent, dans ce sacrement, le rôle de l'eau dans le baptême ou du chrême dans la confirmation. Il est d'ailleurs à remarquer que dans ces sacrements où est conférée une grâce excellente qui dépasse toute faculté de l'acte humain, on use d'une matière corporelle extérieure. Ainsi en est-il dans le baptême, où se fait la rémission plénière des péchés quant à la coulpe et quant à la peine ; et dans la confirmation, où est donnée la plénitude de l'Esprit-Saint ; et dans l'Extrême-Onction, où est conférée la parfaite santé spirituelle. Une telle grâce provient de la vertu du Christ comme d'un certain principe extérieur. Et c'est pourquoi si certains actes humains se trouvent dans ces sacrements, ils ne font point partie de la matière de ces sacrements, mais ne sont qu'une disposition aux sacrements. Dans ces sacrements, au contraire, qui ont un effet correspondant aux actes humains, les actes humains sensibles sont eux-mêmes au lieu et place de la matière ; comme il arrive dans la pénitence et dans le mariage. C'est ainsi, du reste, que même dans les remèdes corporels, il en est qui sont des choses extérieures qu'on emploie, tels les emplâtres et les électuaires ; et d'autres qui sont des actes de ceux qui doivent être guéris, comme certaines pratiques ou certains exercices ».

L'*ad secundum* dit que « dans les sacrements qui ont une matière corporelle, il faut que cette matière soit mise en œuvre par le ministre de l'Église qui représente la personne du Christ, pour signifier que l'excellence de la vertu qui opère dans le sacrement vient du Christ. Mais dans le sacrement de péni-

tence, comme il vient d'être dit (*ad 1um*), les actes humains tiennent lieu de matière ; et ils procèdent de l'inspiration intérieure. Et, à cause de cela, la matière n'est pas apportée par le ministre, mais vient de Dieu qui agit à l'intérieur. Toutefois, le complément du sacrement est apporté par le ministre, alors qu'il absout le pénitent ».

L'*ad tertium* déclare que « même dans la pénitence, il est quelque chose qui est sacrement seulement ; savoir l'acte qui est fait soit par le pécheur pénitent, soit par le prêtre qui absout. La chose et le sacrement est la pénitence intérieure du pénitent. La chose seulement et non sacrement est la rémission du péché. De ces trois choses, la première, prise dans son ensemble, est cause de la deuxième ; et la première et la deuxième sont cause de la troisième ». — On remarquera, dans cette dernière observation de saint Thomas, que la pénitence intérieure, ou les sentiments du pécheur qui se repent, pour autant qu'ils sont parfaits et ont raison de sacrement coopérant à la rémission du péché, sont l'œuvre ou l'effet du sacrement extérieur constitué par les actes extérieurs du pénitent et l'absolution du prêtre. Nous aurons à souligner plus loin cette doctrine en ce qui est de l'attrition du début changée en contrition par la vertu du sacrement. Nous la trouvons déja formulée par le saint Docteur dans la réponse que nous venons de lire.

La pénitence est un sacrement. Toute pratique rituelle extérieure où l'acte qui s'accomplit signifie et réalise un quelque chose ayant trait aux mystères de la grâce qui assurent au fidèle du Christ l'épanouissement de sa vie chrétienne a raison de sacrement dans la loi nouvelle. Et tel est bien le cas de cette pratique rituelle en usage dans l'Église catholique, qui consiste en ce que le pécheur repentant vient s'adresser au prêtre, lui confesse ses péchés, manifeste son regret de les avoir commis, son ferme propos de ne plus les commettre, et lui demande de lui en accorder, au nom de Dieu, le pardon ; démarche à laquelle le prêtre répond en accordant, en effet, par l'absolution qu'il prononce, le pardon demandé. — Nous avons dit que cette pratique rituelle a raison de sacrement de la loi nouvelle. Comme,

d'autre part, les sacrements de la loi nouvelle ont tous une matière et une forme, il faut donc que nous assignions la matière et la forme du sacrement de pénitence. Déjà, dans les réponses aux objections de l'article précédent, saint Thomas nous a fait entrevoir que la matière de la pénitence se rattachait aux actes du pénitent lui-même. Mais il importe de préciser ce point de doctrine. Le saint Docteur va le faire à l'article qui suit.

Article II.

Si les péchés sont la matière propre de ce sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « les péchés ne sont pas la matière propre de ce sacrement ». — La première dit que « la matière, dans les autres sacrements, est sanctifiée par certaines paroles, et, ainsi sanctifiée, elle opère l'effet du sacrement. Or, les péchés ne peuvent pas être sanctifiés ; puisqu'ils sont contraires à l'effet du sacrement, qui est la grâce remettant les péchés. Donc les péchés ne sont pas la matière propre de ce sacrement ». — La deuxième objection est un mot de « saint Augustin », qui, « au livre *De la pénitence*, s'exprime ainsi : *Nul ne peut commencer une vie nouvelle, s'il ne se repent de son ancienne vie.* Or, à l'ancienne vie appartiennent non seulement les péchés, mais aussi les pénalités de la vie présente. Donc les péchés ne sont pas la matière propre de la pénitence ». — La troisième objection précise que « parmi les péchés, il y a le péché originel, le péché mortel et le péché véniel. Or, le sacrement de pénitence n'est pas ordonné contre le péché originel, qui est enlevé par le baptême ; ni, non plus, contre le péché véniel, qui est enlevé par le fait de se frapper la poitrine, de prendre de l'eau bénite et autres pratiques du même genre. Donc les péchés ne sont pas la matière propre de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre dit, dans la seconde épître aux Corinthiens, ch. XII (v. 21) : *Ils ne firent*

point pénitence sur les souillures, les fornications, les impudicités dont ils s'étaient rendus coupables ».

Au corps de l'article, saint Thomas, par une distinction très appropriée, va préparer la solution qui se dégagera d'elle-même et dissipera la difficulté, d'apparence insurmontable, que soulevaient les objections. Il nous avertit qu' « il est une double matière : l'une, prochaine ; et l'autre, éloignée. C'est ainsi que la matière prochaine de la statue est le métal ; et la matière éloignée, l'eau », d'où le métal est tiré. « Or, il a été dit (art. 1, *ad 1um* et *ad 2um*) que la matière prochaine de ce sacrement sont les actes du pénitent. Et les actes du pénitent ont eux-mêmes pour matière les péchés dont il se repent, qu'il confesse, et pour lesquels il satisfait. Il demeure donc que la matière éloignée de la pénitence sont les péchés, non pour être commis, mais pour être détestés et détruits ».

L'*ad primum* fait remarquer que « l'objection procède de la matière prochaine du sacrement » : cette matière, en effet, n'est pas autre que les actes du pénitent. Mais les actes du pénitent ont, eux-mêmes, pour matière, les péchés, qui sont, ainsi, la matière éloignée du sacrement de pénitence.

L'*ad secundum* fait observer que « la vie ancienne et mortelle », appelée par saint Augustin la vieille vie qu'il oppose à la nouvelle vie, « est objet de la pénitence, non en raison de la peine, mais en raison de la coulpe unie à la peine ».

L'*ad tertium* déclare que « la pénitence porte, en quelque sorte, sur tous les genres de péché, mais non de la même manière. — Car, s'il s'agit du péché actuel mortel, la pénitence porte sur lui proprement et principalement : proprement parce que, au sens propre, nous sommes dits faire pénitence de ce que nous avons nous-mêmes commis par notre volonté ; principalement, parce que c'est pour effacer le péché mortel que ce sacrement a été institué. — S'il s'agit des péchés véniels, la pénitence porte proprement sur eux, pour autant qu'ils sont produits par notre volonté ; mais ce n'est point contre eux principalement que ce sacrement a été institué. — Pour ce qui est du péché originel, la pénitence ne porte pas sur lui principalement, parce que contre lui ce n'est

pas ce sacrement qui se trouve ordonné, mais plutôt le baptême. Elle ne porte pas non plus sur lui au sens propre, le péché originel n'ayant pas été commis par notre volonté : si ce n'est peut-être pour autant que la volonté d'Adam nous est imputée comme si elle était nôtre, selon le mode de parler qui fait dire à l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. v (v. 12) : *lui, en qui tous ont péché*. Toutefois, à prendre la pénitence dans un sens large pour la détestation de n'importe quelle chose passée, la pénitence peut se dire du péché originel : c'est ainsi qu'en parle saint Augustin, au livre *De la pénitence* » (serm. CCCLI). Ce n'est guère que pour justifier cette manière de parler de saint Augustin, que saint Thomas accorde qu'on puisse invoquer la pénitence, au sujet du péché originel. A vrai dire, la pénitence, soit comme vertu, soit comme sacrement, ne porte que sur les péchés commis par le sujet lui-même : principalement, sur les péchés mortels ; secondairement, sur les péchés véniels. Comme sacrement surtout, la pénitence est ordonnée directement contre les péchés mortels qu'un sujet baptisé a commis après son baptême : car, de soi, dans l'ordre des remèdes sacramentels, contre ces péchés, il n'y a pas d'autre remède que le sacrement de pénitence. Au contraire, le péché originel a son remède propre, qui est le sacrement de baptême ; et le péché véniel n'a pas besoin de sacrement proprement dit : les sacramentaux y suffisent.

Les péchés mortels actuels commis après le baptême sont la matière propre et principale du sacrement de pénitence. Ils sont, en effet, la matière des actes du pénitent, qui sont eux-mêmes la matière prochaine du sacrement. C'est de ces sortes de péchés que le pénitent se repent ; c'est eux qu'il confesse ; c'est pour eux qu'il satisfait. — Nous connaissons la matière du sacrement de pénitence. Mais tout sacrement de la nouvelle loi a aussi une forme. Quelle sera donc la forme du sacrement qui nous occupe. Saint Thomas va s'en enquérir dans l'article qui suit.

Article III.

Si c'est là la forme de ce sacrement : *Je t'absous ?*

Cinq objections veulent prouver que « ce n'est point là la forme de ce sacrement : *Je t'absous* ». — La première déclare que « les formes des sacrements se tirent de l'institution du Christ et de l'usage de l'Église. Or, nous ne lisons pas que le Christ ait institué cette forme. Elle n'est pas non plus d'un usage commun. Il est même certaines absolutions qui se font publiquement dans l'Église, comme à Prime, à Complies, et à la Cène du Seigneur » ou au moment de la communion, « dans lesquelles l'Église n'use pas de formule indicative, en ces termes : *Je vous absous*, mais de formule déprécative, disant : *Que le Seigneur tout-puissant ait pitié de vous*, ou encore : *Que le Seigneur tout-puissant vous donne l'absolution.* Donc ce n'est point là la forme de ce sacrement : *Je t'absous* ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Léon, pape (I) », où il est « dit (ép. CVIII, ch. II) : *Le pardon de Dieu ne peut être obtenu que par les supplications des prêtres.* Et il parle du pardon de Dieu qui est accordé aux pénitents. Donc la forme de ce sacrement doit être par mode de prière » et non par mode affirmatif d'acte que le prêtre lui-même est censé accomplir. — La troisième objection fait observer que « absoudre du péché est la même chose que remettre le péché. Or, *Dieu seul remet les péchés, Lui qui est aussi le seul à purifier du péché intérieurement*, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (*contre les Donatistes*, liv. V, ch. XXI). Donc il semble que Dieu seul absout du péché. Et, par suite, le prêtre ne doit pas dire : *Je t'absous ;* pas plus qu'il ne dit : *Je te remets les péchés* ». — La quatrième objection dit que « comme le Seigneur a donné le pouvoir aux disciples d'absoudre des péchés (en saint Jean, ch. XX, v. 23) ; de même aussi Il leur a donné le pouvoir de guérir les infirmités, savoir : *qu'ils chassent les démons et qu'ils guérissent les langueurs*, comme on le voit en saint Matthieu ch. X (v. I) et en saint Luc, ch. XI (v. I). Or, en guérissant les

infirmes, les Apôtres n'usaient point de ces mots : *Je te guéris* ; mais : *Que le Seigneur Jésus-Christ te guérisse*. Donc il semble que les prêtres ayant le pouvoir donné par le Christ aux Apôtres ne doivent pas user de ces mots : *Je t'absous* ; mais de ceux-ci : *Que le Christ te donne l'absolution* ». — La cinquième objection fait remarquer que « quelques-uns, usant de cette forme, l'expliquent ainsi : *Je t'absous, c'est-à-dire, je te montre absous*. Mais, cela même, le prêtre ne peut pas le faire, à moins que cela ne lui soit révélé par Dieu. Aussi bien, comme on le lit en saint Matthieu, ch. XVI, avant qu'il fût dit à Pierre (v. 19) : *Tout ce que tu lieras sur la terre, sera* etc., il lui avait été dit (v. 17) : *Tu es heureux, Simon, fils de Jean, parce que la chair et le sang ne te l'ont pas revélé, mais mon Père qui est dans les cieux*. Donc il semble que le prêtre à qui n'a pas été faite de révélation, est présomptueux de dire : *Je t'absous*, même si on l'explique en ce sens : *Je te montre absous* ».

L'argument *sed contra* oppose que « comme le Seigneur dit aux disciples, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant*, etc. ; de même Il dit à Pierre, en saint Matthieu, ch. XVI (v. 19) : *Tout ce que tu délieras*. Or, le prêtre, fort de l'autorité de ces paroles, dit : *Je te baptise*. Donc, par la même autorité, il doit dire, dans ce sacrement : *Je t'absous* ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise d'abord ce qui constitue le caractère propre d'une forme. « En toute chose, dit-il, la perfection est attribuée à la forme » : la matière appartient à l'ordre de la préparation ou de la disposition passive ; c'est la forme qui fixe la matière dans le degré de perfection qui doit correspondre à la disposition ou à la préparation voulue. « Or, il a été dit plus haut (art. 1, *ad 2um*), que ce sacrement reçoit sa perfection par ce qui se tient du côté du prêtre. Il faudra donc que ce qui se tient du côté du pénitent, paroles ou actes, soient une certaine matière de ce sacrement, et que ce qui est du côté du prêtre soit là par mode de forme. D'autre part, les sacrements de la loi nouvelle *faisant ce qu'ils figurent*, comme il a été dit plus haut (q. 62, art. 1, *ad 1um*), il faut que la forme du sacrement signifie ce qui se fait dans le sacre-

ment, proportionnellement à la matière du sacrement. De là vient que la forme du baptême est : *Je te baptise* » ou je te lave, « et la forme de la confirmation : *Je te marque du signe de la croix et je te confirme du chrême du salut*, parce que ces sortes de sacrements se parfont dans l'usage de la matière. Dans le sacrement de l'Eucharistie, qui consiste dans la consécration même de la matière, on exprime la vérité de la consécration quand il est dit : *Ceci est mon corps*. Le sacrement dont nous parlons maintenant, savoir la pénitence, ne consiste pas dans la consécration d'une matière, ni dans l'usage d'une matière sanctifiée, mais plutôt dans l'éloignement d'une certaine matière, c'est-à-dire le péché, pour autant que les péchés sont dits constituer la matière de ce sacrement, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 2). Or, cet éloignement est signifié par le prêtre quand il est dit : *Je t'absous*. Les péchés, en effet, sont des espèces de liens, selon cette parole des *Proverbes*, ch. v (v. 22) : *Ses iniquités saisissent l'impie et chacun est lié par les cordes de ses péchés*. Par où l'on voit que c'est là, dans une convenance souverainement parfaite, la forme de ce sacrement : *Je t'absous* ».

L'*ad primum* fait remarquer que « cette forme se prend des paroles même du Christ disant à Pierre (S. Matthieu, ch. xvi, v. 19) : *Tout ce que tu délieras sur la terre*, etc. Et c'est de cette forme qu'use l'Église dans l'absolution sacramentelle. Quant à ces autres absolutions faites en public », dont parlait l'objection, « elles ne sont pas sacramentelles. Elles sont des prières ordonnées à la rémission des péchés véniels. Aussi bien, dans l'absolution sacramentelle, il ne suffirait pas de dire : *Que le Dieu tout-puissant ait pitié de vous ;* ou encore : *Que Dieu vous accorde l'absolution et la rémission*. Ces paroles, en effet, ne signifient pas, de la part du prêtre, que l'absolution est faite ; il demande seulement qu'elle se fasse. — Toutefois, même dans l'absolution sacramentelle, cette prière est dite d'abord, pour que l'effet du sacrement ne se trouve pas empêché du côté du pénitent, dont les actes ont raison de matière dans ce sacrement ; chose qui n'existe pas dans le baptême ou la confirmation ».

L'*ad secundum* ramène à ce qui vient d'être dit le texte que citait l'objection. « Cette parole du pape saint Léon doit s'entendre au sens de la prière qui se dit avant l'absolution. Mais elle n'implique pas que les prêtres n'absolvent pas ».

L'*ad tertium* accorde que « Dieu seul, par voie d'autorité, absout du péché et remet les péchés. Mais les prêtres font l'un et l'autre par voie de ministère : en ce sens que les paroles du prêtre, dans ce sacrement, agissent d'une façon instrumentale, comme, du reste, dans les autres sacrements ; et, en effet, c'est la vertu divine qui agit intérieurement dans tous les signes sacramentels, que ce soient des choses ou que ce soient des paroles, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 62, art. 1 ; q. 64, art. 1). Aussi bien le Seigneur exprima les deux effets », savoir l'absolution et la rémission. « Car, en saint Matthieu (ch. XVI, v. 19), Il dit à Pierre : *Tout ce que tu délieras sur la terre*, etc.; et, en saint Jean, ch. XX (v. 23), Il dit aux disciples : *Ceux dont vous remettrez les péchés, les péchés leur sont remis*. Que si, pourtant, le prêtre dit plutôt : *Je t'absous*, que : *Je te remets les péchés*, c'est que cela convient mieux aux paroles que proféra le Seigneur indiquant la vertu des clefs par lesquelles les prêtres absolvent. — Toutefois, parce que le prêtre absout comme ministre, c'est à propos qu'on appose quelque chose qui a trait à la première autorité de Dieu ; comme, par exemple : *Je t'absous au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ; ou encore : *par la vertu de la Passion du Christ* ; ou encore : *par l'autorité de Dieu* ainsi que l'explique saint Denys, au chapitre XIII de la *Hiérarchie céleste*. Mais, parce que ceci n'a pas été déterminé par les paroles du Christ, comme dans le baptême, cette addition est laissée au jugement du prêtre ». Il est bon qu'elle se fasse ; mais elle n'est pas de nécessité pour la validité de la formule.

L'*ad quartum* dit qu' « aux Apôtres ne fut pas donnée la puissance de guérir eux-mêmes les infirmes, mais que les infirmes fussent guéris à leur prière. Il leur fut donné, au contraire, la puissance d'agir, comme instruments ou comme ministres, dans les sacrements. Et c'est pourquoi ils peuvent plutôt exprimer leur acte dans les formes sacramentelles que dans

les guérisons des infirmités. Cependant, même là, ils n'usaient pas toujours du mode déprécatif, mais quelquefois aussi du mode indicatif et impératif. C'est ainsi qu'on lit, dans le livre des *Actes*, chapitre III (v. 6), que Pierre dit au boiteux : *Ce que j'ai, je te le donne : Au nom de Jésus-Christ, lève-toi et marche.*

L'*ad quintum* répond que « cette explication : *Je t'absous, c'est-à-dire je te montre absous*, est vraie en un certain sens ; mais cependant elle n'est point parfaite. C'est qu'en effet, les sacrements de la loi nouvelle ne signifient pas seulement ; ils font aussi ce qu'ils signifient. De même donc que le prêtre, quand il baptise quelqu'un, montre l'homme purifié intérieurement par les paroles et par les actes, non pas seulement en le signifiant, mais aussi en le faisant ; pareillement, quand il dit : *Je t'absous*, il montre l'homme absous, non pas seulement en le signifiant, mais aussi en le faisant. Et, toutefois, il ne parle pas d'une chose incertaine. Car, de même que les autres sacrements de la loi nouvelle ont, de soi, un effet certain par la vertu de la Passion du Christ, bien qu'il puisse être empêché du côté du sujet qui les reçoit ; ainsi en est-il aussi dans ce sacrement. Et aussi bien saint Augustin dit, dans le livre *Du mariage adultère* (liv. II, ch. IX) : *La réconciliation entre les époux ne saurait être honteuse ou difficile après les adultères accomplis et purifiés, puisqu'il n'est pas douteux que par les clefs du Royaume des cieux se fait la rémission des péchés.* Il suit de là que le prêtre n'a pas besoin qu'une révélation spéciale lui soit faite ; la révélation générale de la foi suffit, par laquelle » nous savons que « les péchés sont remis. Et c'est pour cela qu'il est dit que la révélation de la foi a été faite à Pierre ». — Après cette justification conditionnelle de l'explication de la formule d'absolution que plusieurs avaient donnée, saint Thomas ajoute, en finissant : « L'explication serait plus parfaite, si l'on disait : *Je t'absous, c'est-à-dire je te confère le sacrement de l'absolution* ».

En tout sacrement de la loi nouvelle, les paroles qui constituent la forme doivent exprimer l'effet du sacrement, réalisé

tout ensemble par cette forme et la matière qui lui est proportionnée. Ici, dans le sacrement de pénitence, la matière prochaine ou immédiate consiste dans les actes du pénitent qui signifient la rupture des liens spirituels du péché, matière éloignée ou médiate du sacrement ; et qui, unis à la forme sacramentelle ajoutée par le prêtre, opéreront, en effet, cette rupture. La forme sera donc excellemment constituée par ces mots, que le prêtre prononcera sur le pécheur repentant : *Je t'absous* ; c'est-à-dire je te délie ; je brise pour jamais, au nom de Dieu et par sa vertu, les liens du péché qui te retenaient captif. — Toujours au sujet de cette forme ou de la part du prêtre dans le sacrement de pénitence, saint Thomas se demande si l'imposition des mains est ici requise, comme elle est requise en tels ou tels autres sacrements, tels que la confirmation et l'Ordre. Nous aurons la réponse à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'imposition des mains du prêtre est requise pour ce sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « l'imposition des mains du prêtre est requise pour ce sacrement ». — La première cite la parole où « il est dit, en saint Marc, chapitre dernier (v. 18) : *Ils imposeront leurs mains aux malades et ils seront guéris*. Or, les malades spirituels sont les pécheurs qui reçoivent la santé par ce sacrement. Donc, dans ce sacrement, on doit faire l'imposition des mains. » — La seconde objection déclare que « dans le sacrement de pénitence, l'homme recouvre l'Esprit-Saint qu'il avait perdu ; aussi bien il est dit, dans le psaume (ps. L, v. 14), en la personne du pénitent : *Rendez-moi la joie de votre salut et confirmez-moi dans votre Esprit d'autrefois*. Or, l'Esprit-Saint est donné par l'imposition des mains : nous lisons, en effet, au livre des *Actes*, ch. VIII (v. 17), que *les Apôtres imposaient les mains sur eux et ils recevaient l'Esprit-Saint* ; et, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 13), il est dit que *des*

petits enfants furent présentés au Seigneur pour qu'Il leur imposât les mains. Donc, dans ce sacrement, l'imposition des mains doit être faite ». — La troisième objection fait observer que « les paroles du prêtre, dans ce sacrement, ne sont pas d'une plus grande efficacité que dans les autres sacrements. Or, dans les autres sacrements, les paroles du ministre ne suffisent pas, à moins qu'il n'exerce quelque action : c'est ainsi que, dans le baptême, avec cela que le prêtre dit : *Je te baptise*, est requise l'ablution corporelle. De même donc, avec ceci que le prêtre dit : *Je t'absous*, il faut qu'il fasse quelque acte à l'endroit du pénitent, en lui imposant les mains ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le Seigneur dit à Pierre (en S. Matthieu, ch. XVI (v. 19) : *Tout ce que tu délieras sur la terre*, etc., ne faisant aucune mention de l'imposition des mains ; Il ne le fit pas, non plus, quand Il dit à tous les Apôtres : *Ceux dont vous remettrez les péchés, les péchés leur seront remis*. Donc, dans ce sacrement, n'est pas requise l'imposition des mains ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'imposition des mains, dans les sacrements de l'Église, se fait pour désigner quelque effet abondant de la grâce, par lequel ceux à qui les mains sont imposées continuent, en quelque sorte, par une certaine similitude, les ministres en qui l'abondance doit être. Et c'est pourquoi l'imposition des mains se fait dans la confirmation, où est conférée la plénitude de l'Esprit-Saint ; et dans le sacrement de l'Ordre, où est conférée une certaine excellence de puissance dans les divins ministères : ce qui fait qu'il est dit, dans la seconde Épître à *Timothée*, ch. I (v. 6) : *Ressuscite la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains*. Or, le sacrement de la pénitence n'est pas ordonné à obtenir quelque excellence de la grâce, mais à la rémission des péchés. Il suit de là que, pour ce sacrement, l'imposition n'est pas requise ; pas plus, d'ailleurs, que pour le baptême, dans lequel cependant se fait une plus pleine rémission des péchés ».

L'*ad primum* dit que « cette imposition des mains » dont parlait l'objection, « n'est pas sacramentelle ; elle est ordonnée

à l'accomplissement des miracles ; c'est-à-dire que par le contact de la main de l'homme qui est saint, même l'infirmité corporelle soit enlevée. C'est ainsi que nous lisons, au sujet du Seigneur, en saint Marc, ch. VI (v. 5), qu'*ayant imposé les mains aux infirmes, Il les guérit* ; et, en saint Matthieu, chapitre VIII (v. 3), nous lisons que par son contact Il guérit un lépreux ».

L'*ad secundum* répond que « ce n'est pas toute acception de l'Esprit-Saint qui requiert l'imposition des mains ; puisque aussi bien dans le baptême l'homme reçoit l'Esprit-Saint, et cependant il ne se fait point, là, d'imposition. C'est l'acception de l'Esprit-Saint avec plénitude qui requiert l'imposition des mains, comme il arrive dans la confirmation ».

L'*ad tertium* explique que « dans les sacrements qui se parfont dans l'usage de la matière, le prêtre a un certain acte corporel à exercer à l'endroit de celui qui reçoit le sacrement ; comme dans le baptême et la confirmation et l'Extrême-Onction. Mais ce sacrement ne consiste pas dans l'usage d'une matière appliquée au dehors, ce sont les actes du pénitent qui tiennent, ici, lieu de matière. Et c'est pourquoi, de même que dans l'Eucharistie, le prêtre, par la seule prolation des paroles sur la matière, parfait le sacrement, de même, ici, les seules paroles du prêtre qui absout prononcées sur le pénitent parfont le sacrement de l'absolution. Si quelque acte corporel était ici du côté du prêtre, ce serait aussi bien le signe de croix dont on use dans l'Eucharistie, plutôt que l'imposition des mains, pour signifier que par le sang de la Croix du Christ les péchés sont remis. Et toutefois, ce n'est pas de nécessité pour ce sacrement, pas plus d'ailleurs que pour l'Eucharistie ».

Aucun signe ou acte extérieur n'est requis, du côte du prêtre, pour la validité du sacrement, quand il donne l'absolution. Il suffit qu'il prononce les simples paroles marquées à l'article précédent : *Je t'absous*. Toutefois, la pratique et la loi de l'Église est que le prêtre, en dehors du cas d'absolue nécessité qui ne laisserait que le temps ou la possibilité de dire ces paroles, ajoute les autres parties de la formule d'absolution marquées dans le

rituel et fasse le signe de la croix sur le pénitent en prononçant ces mots : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* — Cette pénitence, dont nous avons dit qu'elle est un sacrement, un sacrement de la loi nouvelle, composé des actes du pécheur repentant qui vient trouver le prêtre pour obtenir de lui la rémission de ses fautes, et de la parole du prêtre prononçant, en effet, l'absolution ou la rémission des fautes du pécheur repentant, — ce sacrement de pénitence est-il nécessaire pour le salut, au point que si on n'y avait pas recours on ne pourrait pas être sauvé? La question, on le voit, est d'importance. Elle l'est d'autant plus que les hérétiques protestants qui se sont séparés de l'Église, ont précisément pour principe de rejeter ce sacrement et de ne pas recourir à lui.

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si ce sacrement est de nécessité pour le salut?

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement n'est pas de nécessité pour le salut ». — La première fait remarquer que « sur ces mots du psalmiste (ps. CXXV, v. 5), *Ceux qui sèment dans les larmes*, etc., la Glose dit : *Ne sois point triste, si tu as la bonne volonté, d'où l'on moissonne la paix.* Or, la tristesse est essentielle à la pénitence ; selon cette parole de la seconde Épître aux *Corinthiens*, ch. VII (v. 10) : *La tristesse qui est selon Dieu, opère la pénitence qui assure le salut.* Donc la bonne volonté, sans la pénitence, suffit pour le salut ». — La deuxième objection en appelle à ce qu' « il est dit, dans les *Proverbes*, ch. X (v. 12) : *La charité couvre tous les péchés ;* et, plus bas, ch. XV (v. 17) : *Par la miséricorde et la foi les péchés sont purifiés.* Or, ce sacrement n'est que pour purifier les péchés. Donc en ayant la charité, la foi et la miséricorde, chacun peut obtenir le salut, même sans le sacrement de pénitence ». — La troisième objection dit que « les sacrements ont leur origine de l'institution du Christ. Or, comme on le lit en saint Jean,

ch. VIII (v. 11), le Christ a absous la femme adultère sans la pénitence. Donc il semble que la pénitence n'est pas de nécessité pour le salut ».

L'argument *sed contra* apporte le texte où « le Seigneur dit, en saint Luc, ch. XIII (v. 5) : *Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous en même temps* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une chose est nécessaire au salut de deux manières : absolument ; ou par supposition. Est absolument nécessaire ce sans quoi nul ne peut obtenir le salut : telle la grâce de Dieu, tel aussi le sacrement de baptême par lequel on renaît dans le Christ. Le sacrement de pénitence est nécessaire par supposition ; car il n'est pas nécessaire à tous, mais à ceux qui sont soumis au péché. Il est dit, en effet, au second livre des Paralipomènes, chapitre dernier (prière de Manassé) : *Et vous, Seigneur des justes, vous n'avez pas institué la pénitence pour les justes, Abraham, Isaac, et Jacob, qui ne péchèrent point contre vous* ». C'est donc pour ceux qui ont péché que la pénitence est nécessaire. Mais, pour eux, elle l'est en vérité. « *Le péché*, en effet, *quand il a été consommé, engendre la mort*, ainsi qu'il est dit en saint Jacques, chapitre I (v. 15). Et voilà pourquoi, il est nécessaire, pour le salut du pécheur, que le péché soit éloigné de lui. Or, cela ne peut être fait sans le sacrement de pénitence dans lequel opère la vertu de la Passion du Christ par l'absolution du prêtre ensemble avec l'œuvre du pénitent qui coopère à la grâce pour la destruction du péché ; comme, en effet, le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (serm. CLXIX) : *Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifiera pas sans toi.* Par où l'on voit que le sacrement de pénitence est nécessaire pour le salut, après le péché. C'est ainsi, du reste, que le remède corporel est nécessaire après que l'homme est tombé dans une maladie qui met sa vie en péril ».

L'*ad primum* dit que « cette Glose » citée par l'objection, « semble devoir s'entendre de celui qui a la bonne volonté sans l'interruption que cause le péché : ceux-là, en effet, n'ont pas de cause de tristesse. Mais dès là que la bonne volonté est enlevée par le péché, elle ne peut pas être rétablie sans la tris-

tesse par laquelle on a la douleur du péché passé ; ce qui appartient à la pénitence ».

L'*ad secundum* déclare que « dès là que quelqu'un encourt le péché, la charité et la foi et la miséricorde ne libèrent point l'homme du péché sans la pénitence. La charité requiert, en effet, que l'homme s'afflige de l'offense commise contre un ami et qu'il travaille à se réconcilier avec lui. La foi, aussi, requiert que par la vertu de la Passion du Christ qui opère dans les sacrements de l'Église, l'homme pécheur cherche à se justifier de ses péchés. Et la miséricorde ordonnée requiert elle-même que l'homme subvienne, en faisant pénitence, à sa misère qu'il a encourue par le péché, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XIV (v. 34) : *Le péché rend les hommes malheureux ;* d'où il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXX (v. 24) : *Aie pitié de ton âme, en plaisant à Dieu* ». — On aura remarqué ces beaux textes cités par saint Thomas, et l'harmonie que le saint Docteur a su montrer entre les vertus de charité, de foi, de miséricorde, et la pénitence.

L'*ad tertium* fait observer qu' « il appartint à la puissance d'excellence que seul le Christ a eue, comme il a été dit plus haut (q. 64, art. 4, *ad 1um*, *3um* ; q. 72, art. 1, *ad 1um*), que le Christ conféra à la femme adultère, sans le sacrement de pénitence, l'effet de ce sacrement, qui est la rémission des péchés. Et, toutefois, même à cette femme Il ne conféra point l'effet du sacrement, sans la pénitence intérieure que Lui-même par sa grâce produisit dans son âme ».

C'est dans la réponse *ad secundum* de l'article que nous venons de lire, conjointement avec le corps de l'article, que saint Thomas nous a donné expressément la raison pour laquelle il faut tenir que la pénitence, même en tant que sacrement, est de nécessité de salut pour tous ceux qui ont perdu la vie de la grâce après le baptême. C'est que la vie perdue par le péché mortel ne peut plus être retrouvée que par la vertu de la Passion du Christ opérant dans le sacrement de pénitence. La foi nous enseigne cette doctrine. Et nul ne peut se flatter de revenir à la vie par une autre voie. Il va bien sans dire que

la bonne foi peut excuser devant Dieu. A ce titre, ceux-là même qui étant dans l'erreur ne recourent pas au sacrement de pénitence pourront bénéficier de la grâce du sacrement que Dieu leur accordera par miséricorde, comme Il l'accorde à ceux qui n'ayant pas toutes les dispositions requises dont nous aurons à parler dans la suite, mais sans qu'il y ait de leur faute et alors qu'ils croient les avoir, s'approchent du sacrement lui-même. Toutefois ces exceptions ne font que confirmer la règle. Et les catholiques éclairés de la pleine lumière sur la nécessité du sacrement de pénitence n'apprécieront jamais assez leur bonheur de pouvoir recourir comme ils le doivent à ce moyen de salut mis à leur portée par la miséricorde infinie de Dieu. — A l'effet de mieux nous démontrer l'excellence de ce moyen de salut, saint Thomas considère une expression universellement reçue dans l'Église, qui consiste à appeler le sacrement de pénitence : *la seconde planche après le naufrage.* L'étude de cette formule va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la pénitence est la seconde planche après le naufrage?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence n'est pas la seconde planche après le naufrage ». — La première en appelle à ce que « sur cette parole d'Isaïe, III (v. 9), *Ils ont annoncé leur péché comme Sodome*, la Glose dit : *La seconde planche après le naufrage est de cacher ses péchés.* Or, la pénitence ne cache pas les péchés, mais plutôt elle les révèle. Donc la pénitence n'est pas la seconde planche ». — La deuxième objection dit que « le fondement, dans l'édifice, ne tient pas la seconde place, mais la première. Or, la pénitence est le fondement dans l'édifice spirituel ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. I) : *Ne jetant pas de nouveau le fondement de la pénitence des œuvres mortes.* Et, aussi bien, elle précède le baptême, selon cette parole des *Actes*, ch. II (v. 38) : *Faites pénitence ; et que chacun de vous soit baptisé.* Donc la pénitence

ne doit pas être dite la seconde planche ». — La troisième objection déclare que « tous les sacrements sont de certaines planches » de salut, « c'est-à-dire des remèdes contre le péché. Or, la pénitence ne tient pas la deuxième place parmi les sacrements, mais plutôt la quatrième, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 65, art. 2). Donc la pénitence ne doit pas être dite la seconde planche après le naufrage ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Jérôme, qui » dans une de ses Épîtres (*à Démétriade, sur la virginité*, « dit que *la seconde planche après le naufrage est la pénitence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier cette parole de saint Jérôme. Il nous dit que « ce qui est par soi est naturellement antérieur à ce qui est accidentellement ; c'est ainsi que la subtance est antérieure à l'accident. Or, parmi les sacrements, il en est qui par soi sont ordonnés au salut de l'homme : tels le baptême, qui est la génération spirituelle ; et la confirmation, qui est la croissance spirituelle ; et l'Eucharistie, qui est l'aliment spirituel. La pénitence, au contraire, est ordonnée au salut de l'homme, comme accidentellement, et en supposant quelque chose, c'est-à-dire le péché. Si, en effet, l'homme n'avait pas de péché actuel, il n'aurait pas besoin de la pénitence. Et, cependant, il aurait besoin du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie. C'est ainsi, du reste, que, dans la vie corporelle, l'homme n'aurait pas besoin de remède s'il n'était pas malade. Et cependant, de soi il a besoin de naître, de grandir, de se nourrir. De là vient que la pénitence tient la seconde place par rapport à l'état d'intégrité » ou de santé spirituelle, « qui est conféré et conservé par les sacrements précités. C'est pour cela que métaphoriquement elle est appelée *la seconde planche après le naufrage*. Car le premier remède pour ceux qui passent la mer est qu'ils soient conservés dans le navire intact ; mais le second, après que le navire est brisé, est que l'on s'attache à une planche. De même, aussi, le premier remède, dans la mer de la vie présente, est que l'homme garde son intégrité » de vie surnaturelle et chrétienne reçue par le baptême ; « mais le second remède, s'il perd cette intégrité par le péché, est qu'il y revienne par la pénitence ».

L'*ad primum* fait observer que « c'est d'une double manière qu'il arrive de cacher les péchés. — Premièrement, au moment où ils se font. Or, c'est pire de pécher publiquement que de pécher en secret : soit parce que le pécheur public semble apporter plus de mépris dans son péché ; soit aussi parce qu'il pèche avec le scandale des autres. Et voilà pourquoi c'est un certain remède dans les péchés que le péché se commette en secret. A ce titre, la glose dit que *la seconde planche après le naufrage est de cacher les péchés* : non que par là le péché soit enlevé comme par la pénitence ; mais parce que de la sorte le péché devient moindre. — D'une autre manière, quelqu'un cache le péché précédemment commis en négligeant de le confesser. Et ceci est contraire à la pénitence. Cacher de la sorte son péché n'est pas une seconde planche de salut, mais plutôt son contraire : il est dit, en effet, dans les *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 13) : *Celui qui cache ses crimes ne sera pas conduit dans ta vraie voie* ». — On remarquera cette première affirmation si nette de la nécessité de la confession ou de l'aveu de ses péchés pour en obtenir le pardon. Nous aurons à y revenir longuement plus loin.

L'*ad secundum* déclare que « la pénitence ne peut pas être dite le fondement de l'édifice spirituel purement et simplement, c'est-à-dire quant à sa première construction. Elle n'est le fondement que dans la seconde construction qui se fait après la destruction du péché : lorsque, en effet, on revient à Dieu, c'est la pénitence qui se rencontre d'abord. Et toutefois, dans le texte que citait l'objection, l'Apôtre parle du fondement de la doctrine spirituelle. — Quant à la pénitence qui précède le baptême » des adultes, « elle n'est pas le sacrement de pénitence » dont nous parlons maintenant.

L'*ad tertium* dit que « les trois sacrements qui précèdent » la pénitence « appartiennent à l'intégrité du navire, c'est-à-dire à l'état d'intégrité » ou de première santé spirituelle recouvrée par le baptême. « Et c'est par rapport à cet état d'intégrité », devant être rétabli quand il a été perdu par le péché actuel, « que la pénitence est dite la seconde planche ».

Ce sacrement de pénitence dont nous avons vu la nature, la nécessité, la place dans l'économie de la vie spirituelle, à quel moment convenait-il qu'il fût institué. Était-ce bien dans la nouvelle loi, qu'il devait l'être, et par le Christ, et au moment où il l'a été. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si ce sacrement a été convenablement institué dans la loi nouvelle ?

Quatre objections veulent prouver que « ce sacrement n'a pas été convenablement institué dans la loi nouvelle ». — La première dit que « les choses qui sont de droit naturel n'ont pas besoin d'institution. Or, se repentir des maux que quelqu'un a faits est de droit naturel : nul, en effet, ne peut aimer le bien qu'il ne s'afflige du mal contraire. Donc la pénitence n'a pas été convenablement instituée dans la loi nouvelle ». — La deuxième objection déclare que « ce qui fut dans l'ancienne loi n'avait pas à être institué » dans la nouvelle. « Or, même dans l'ancienne loi était la pénitence ; et, aussi bien, le Seigneur se plaint, dans Jérémie, ch. VIII (v. 6), disant : *Il n'est personne qui fasse pénitence de son péché et qui dise : qu'ai-je fait ?* Donc la pénitence n'a pas dû être instituée dans la nouvelle loi ». — La troisième objection fait observer que « la pénitence vient après le baptême, puisqu'elle est *la seconde planche*, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 6). Or, il semble que la pénitence a été instituée par le Seigneur avant le baptême ; car nous lisons que le Seigneur dit au début de sa prédication : *Faites pénitence, parce que le Royaume des cieux s'est fait proche*. Donc ce sacrement n'a pas été convenablement institué dans la loi nouvelle ». — La quatrième objection rappelle que « les sacrements de la nouvelle loi tirent leur institution du Christ, par la vertu de qui ils opèrent, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 5 ; q. 64, art. 3). Or, il ne semble pas que le Christ ait institué ce sacrement ; car Il n'en a pas usé Lui-même, comme Il a usé des autres sacrements qu'Il a institués. Donc

ce sacrement n'a pas été convenablement institué dans la nouvelle loi ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Seigneur dit, en saint Luc, chapitre dernier (v. 46, 47) : *Il fallait que le Christ souffrît et ressuscitât des morts, le troisième jour ; et que fussent prêchées, en son nom, la pénitence et la rémission des péchés dans toutes les nations* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. 1, *ad 1um*, 2um ; art. 2), dans ce sacrement les actes du pénitent jouent le rôle de matière, et ce qui se tient du côté du prêtre, qui agit comme ministre du Christ, a raison de forme et de complément du sacrement. Or, pour ce qui est de la matière, même dans les autres sacrements, elle préexiste fournie par la nature, comme l'eau, ou procurée par un certain art, comme le pain ; mais que telle matière soit prise pour le sacrement, ceci a besoin d'une institution qui le détermine ». De soi, l'eau n'est pas matière du baptême ; ni le pain, matière de l'Eucharistie. L'une et l'autre le sont devenus en raison de l'institution du Christ les choisissant déterminément. « Quant à la forme du sacrement et à sa vertu, elle est due totalement à l'institution du Christ dont la Passion est la source d'où procède la vertu des sacrements ». Que le ministre du sacrement dise : *Je te baptise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, et qu'en disant ces mots il produise la grâce de la purification et de la régénération dans l'âme du baptisé, cela vient totalement de l'institution du Christ ; rien, dans la nature ou par l'art, ne préexistait à cette institution. Il en est de même de toutes les autres formes des sacrements.

« Ainsi donc », pour le sacrement qui nous occupe, « la matière préexiste » fournie par la nature : « l'homme, en effet, par sa raison naturelle est mû à se repentir des maux qu'il a faits », pour autant, bien entendu, qu'il s'agit des motifs naturels de ce mouvement de repentance ; car s'il s'agissait d'un mouvement d'ordre surnaturel, il requerrait, de toute nécesité, la grâce au sens strict. « Mais », de quelque manière que cette matière préexiste, ou que l'homme soit ainsi porté à se repentir du mal qu'il a fait, cela ne fera jamais, de soi, qu'un tel

mouvement coopère, à titre de matière dans un sacrement, à la justification du pénitent. « Que l'homme fasse pénitence en telle ou telle manière », de telle sorte que les actes qu'il accomplit constituent la matière d'un sacrement qui le justifie, « ceci vient de l'institution divine. Et, aussi bien, le Seigneur, au début de sa prédication, ne prescrit pas seulement aux hommes de se repentir, mais encore de *faire pénitence*, signifiant par là les modes déterminés des actes qui sont requis pour ce sacrement. Quant à ce qui appartient à l'office des ministres, Il le détermina en saint Matthieu, quand Il dit à Pierre (ch. XVI, v. 19) : *Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux*, etc. Mais l'efficacité de ce sacremement et l'origine de sa vertu, Il les manifesta, après sa résurrection, en saint Luc, chapitre dernier (v. 46, 47), où Il dit qu'*il fallait que fussent prêchées, en son nom, la pénitence et la rémission des péchés dans toutes les nations,* après avoir fait mention de sa Passion et de sa Résurrection. C'est, en effet, par la vertu du nom de Jésus-Christ ayant souffert et étant ressuscité, que ce sacrement a l'efficacité de remettre les péchés. »

« Par où l'on voit que ce sacrement a été convenablement institué dans la nouvelle loi ».

L'*ad primum* explique qu' « il est du droit naturel que quelqu'un se repente des maux qu'il a faits, quant à ce qui est d'éprouver de la douleur d'avoir fait ces maux, et de chercher un remède à sa douleur en quelque manière, et, aussi, de montrer quelques signes de sa douleur ; comme le firent les Ninivites, ainsi qu'on le lit dans le livre de Jonas, ch. III (v. 4 et suivants). Et en eux encore, cependant, quelque chose fut ajouté par la foi qu'ils eurent en la prédication de Jonas ; savoir qu'ils feraient cela dans l'espoir d'obtenir de Dieu le pardon, selon que nous lisons au même endroit (v. 9) : *Qui sait si Dieu ne changera pas et ne pardonnera pas, revenant de sa fureur, en telle sorte que nous ne périssions pas ?* — Mais, comme toutes les autres choses qui sont de droit naturel, ont eu leur détermination par l'institution de la loi divine, ainsi qu'il a été dit dans la Seconde Partie (*Ia-IIae*, q. 100, art. 11) ; de même aussi pour la pénitence ».

L'*ad secundum* fait observer que « les choses qui sont de droit naturel ont reçu diversement leur détermination dans l'ancienne et la nouvelle loi, selon qu'il convenait à l'imperfection de la loi ancienne et à la perfection de la loi nouvelle. Il est donc vrai que la pénitence reçut, dans l'ancienne loi, une certaine détermination. D'abord, quant à la douleur : elle devait être dans le cœur plutôt que dans les signes extérieurs, selon cette parole de Joël, chapitre II (v. 13) : *Déchirez vos cœurs, et non pas vos vêtements.* De même, aussi, quant au remède à chercher à la douleur : ils devaient, d'une certaine manière, confesser leurs péchés aux ministres de Dieu, à tout le moins en général. C'est ainsi que le Seigneur dit, au livre du *Lévitique*, ch. V (v. 17, 18) : *L'âme qui aura péché par ignorance, offrira un bélier sans tache de ses troupeaux au prêtre, selon la mesure et l'appréciation du péché; et le prêtre priera pour ce qu'il l'aura fait sans le savoir, et il lui sera remis.* Par cela même, en effet, que quelqu'un faisait une offrande pour son péché, d'une certaine manière il confessait son péché au prêtre. Et c'est en ce sens qu'il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 13) : *Celui qui cache ses crimes ne sera pas conduit dans la vraie voie; celui, au contraire, qui les aura confessés et laissés, celui-là obtiendra miséricorde.* — Mais n'était pas encore instituée la puissance des clefs, qui dérive de la Passion du Christ. Et, par suite, il n'était pas encore institué que quelqu'un ait la douleur de ses péchés avec le propos de se soumettre par la confession et la satisfaction aux clefs de l'Église avec l'espoir d'obtenir le pardon par la vertu de la Passion du Christ ». Cette détermination de la pénitence par l'institution divine était réservée à la perfection de la nouvelle loi. Et l'on voit, par là, quelle conception arriérée et rétrograde est celle des protestants ou de tous autres hérétiques qui ne veulent pas de la pénitence catholique au sens formel et précis de soumission par la confession sacramentelle au pouvoir des clefs. Leur conception est celle qui convenait à l'imperfection de la loi ancienne. La splendeur de miséricorde qui est contenue dans l'institution du sacrement de pénitence, tel que le Christ l'a voulu, leur échappe entièrement.

L'*ad tertium* fait observer que « si quelqu'un y prend soigneusement garde, ce que le Seigneur dit de la nécessité du baptême, en saint Jean, ch. III (v. 3 et suivants), a précédé dans le temps ce qu'Il dit, en saint Matthieu, ch. IV, de la nécessité de la pénitence. Car ce qu'Il dit à Nicodème touchant la nécessité du baptême eut lieu avant l'incarcération de Jean, dont il est dit postérieurement » à l'entretien avec Nicodème, « qu'il baptisait. Or, ce qu'Il dit de la pénitence, en saint Matthieu, eut lieu après l'incarcération de Jean (v. 12) ». L'entretien avec Nicodème se rapporte à ce que nous avons appelé (Jésus-Christ dans l'Évangile, I, p. 93) la période judéenne de la vie de Jésus; tandis que l'invitation à la pénitence eut lieu au début de la période Galiléenne, venue après l'autre. La remarque de saint Thomas est donc, ici, très juste. — « Que si, toutefois », ajoute le saint Docteur, « l'invitation à la pénitence avait été faite avant qu'il eût été question du baptême, la raison en serait que avant le baptême aussi est requise une certaine pénitence. C'est ainsi que saint Pierre dit, dans le livre des *Actes*, ch. II (v. 38) : *Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé* ».

L'*ad quartum* déclare que « le Christ n'a point usé du baptême qu'Il a institué Lui-même. Il a été baptisé du baptême de Jean, comme il a été dit plus haut (q. 39, art. 2). Bien plus, Il n'a pas administré Lui-même son sacrement; car *Lui-même ne baptisait pas* d'ordinaire, *mais ses disciples*, comme il est dit en saint Jean, ch. IV (v. 2), quoique nous devions croire, semble-t-il, qu'Il avait Lui-même baptisé ses disciples, ainsi que le dit saint Augustin, à *Séleucien* » (ép. CCLXV). C'est qu'en effet, l'usage de ce sacrement institué par Lui, ne lui convenait en aucune manière : ni pour faire pénitence Lui-même, en qui ne se trouva aucun péché; ni pour ce qui eût été de donner Lui-même ce sacrement aux autres, parce que, pour montrer sa miséricorde et sa vertu, Il donnait l'effet de ce sacrement sans le sacrement, comme il a été dit plus haut (art. 5, *ad 3um*). Pour ce qui est du sacrement de l'Eucharistie, Il le prit Lui-même et Il le donna aux autres. Soit pour recommander l'excellence de ce sacrement. Soit parce que ce sacrement

est le mémorial de sa Passion dans laquelle le Christ est prêtre et hostie » ou victime. — On aura remarqué cet aperçu que vient de nous donner saint Thomas sur les sacrements tous institués par le Christ, mais dont Il n'avait pas à user Lui-même, sauf en ce qui est de l'Eucharistie dont l'excellence et le caractère motivait souverainement une telle exception.

Le sacrement de pénitence ne pouvait être institué que dans la nouvelle loi et par le Christ Lui-même. Il appartenait au Christ de déterminer que l'homme accomplirait tels actes en repentance et pénitence de ses péchés et que tels ministres, après sa Passion et sa Résurrection, appliqueraient au pécheur l'efficace et la vertu de sa Passion pour la rémission des péchés. — Cette pénitence ainsi comprise et élevée à la dignité d'un sacrement de la loi nouvelle appliquant d'une manière si souveraine la vertu et l'efficace de la Passion du Christ, doit-elle être conçue comme quelque chose de transitoire dans la vie du chrétien renouvelé par elle ; ou, au contraire, faut-il dire qu'elle doit durer toujours, quand une fois le chrétien a eu besoin d'y recourir ayant péché après son baptême. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si la pénitence doit durer jusqu'à la fin de la vie?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence ne doit pas durer jusqu'à la fin de la vie ». — La première dit que « la pénitence est ordonnée à effacer le péché. Or, c'est tout de suite que le pénitent obtient la rémission des péchés, selon cette parole d'Ézéchiel, ch. XVIII (v. 21) : *Si l'impie fait pénitence de ses péchés qu'il a commis, il aura la vie et il ne mourra pas.* Donc il n'y a pas à prolonger la pénitence au delà » du moment même où le pénitent reçoit le sacrement. — La deuxième objection déclare que « faire pénitence appartient à l'état des commençants, parmi les trois états de vie qui sont

celui des commençants, celui de ceux qui progressent, celui de ceux qui sont parfaits. « Or », précisément, « l'homme doit passer de cet état » des commençants « à l'état de ceux qui progressent, et ultérieurement à l'état des parfaits (cf. *IIa-IIae*, q. 24, art. 9). Donc l'homme ne doit pas faire pénitence jusqu'à la fin de sa vie ». — La troisième objection en appelle à ce que « comme dans les autres sacrements l'homme doit garder les statuts de l'Église, pareillement aussi dans ce sacrement. Or, selon les canons, certains temps sont déterminés pour la pénitence : en ce sens que celui qui a commis tel ou tel péché doit faire pénitence pendant tant d'années. Donc il semble que la pénitence ne doit pas s'étendre jusqu'à la fin de la vie ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin », au livre *de la Pénitence* (ch. XIII, apoc. parmi les Œuvres de saint Augustin), où il est « dit : *Que nous reste-t-il sinon d'être dans la douleur pendant notre vie? Car si la douleur finit, la pénitence finit aussi. Et si la pénitence finit, que reste-t-il du pardon?* »

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est une double pénitence : la pénitence intérieure et la pénitence extérieure. — La première est celle qui fait qu'on a la douleur du péché commis. Cette pénitence doit durer jusqu'à la fin de la la vie. C'est, en effet, toujours qu'il doit déplaire à l'homme d'avoir péché. Car s'il lui plaisait, s'il avait du plaisir d'avoir péché, déjà par le fait même il encourrait le péché et perdrait le fruit du pardon. D'autre part, le déplaisir cause la douleur en celui qui est capable de la ressentir, comme c'est le cas de l'homme en cette vie ». Quand il est dit que l'homme doit toujours avoir du déplaisir d'avoir péché, cela doit s'entendre du déplaisir qui est dans la volonté. Il se pourrait, en effet, que la pensée ou le souvenir du péché commis, pour autant que cette pensée ou ce souvenir agirait sur la partie affective sensible n'y causât point du déplaisir, mais, au contraire, fût plutôt de nature à réveiller le sentiment sinon la sensation d'un certain plaisir inhérent à cela même qui constituait l'ancien péché. Mais, par l'effort de la volonté que la raison et la foi dirigent, dans la mesure même où la pénitence de l'homme est sincère et effective, ce qu'il pourrait y avoir encore d'émo-

tion dans la partie affective sensible, au souvenir ou à la pensée de l'ancien péché, doit être transformé en déplaisir et en douleur d'ordre moral. C'est ce déplaisir, cette douleur d'ordre moral qui doivent demeurer toujours tant que l'homme vit sur cette terre. « Après cette vie, les saints » dans le ciel « ne sont plus capables de ressentir la douleur. Et aussi bien les péchés passés leur déplairont sans qu'ils en éprouvent aucune tristesse, selon cette parole d'Isaïe, ch. LXV (v. 16) : *Les angoisses passées sont tombées dans l'oubli* ». On se souviendra des péchés passés. Et ce souvenir sera accompagné de la plus vive réprobation. Mais on n'éprouvera plus aucune peine, ni aucune tristesse, la grâce et la miséricorde de Dieu, par l'entremise même de la pénitence qu'on en aura faite sur cette terre ou qui aura été complétée, quant à la satisfaction, dans le purgatoire, ayant tout rétabli dans une justice parfaite qui ne laissera plus de place que pour la joie au sein du bonheur de Dieu. — « La pénitence extérieure est celle qui fait qu'on donne extérieurement des signes de douleur, qu'on confesse oralement ses péchés au prêtre qui absout, et qu'on satisfait selon que le prêtre lui-même le détermine. Cette pénitence n'a pas à durer jusqu'à la fin de la vie, mais jusqu'au temps déterminé selon la mesure du péché ». Il s'agit là, on le voit, de la pénitence au sens des actes du pénitent ou du pécheur repentant qui a recours au sacrement de pénitence et dont les actes, nous l'avons dit, constituent la matière même du sacrement. Ces sortes d'actes n'ont pas à se faire sans cesse durant tout le cours de la vie présente. Le temps où ils doivent être accomplis est parfaitement déterminé par la nature même des péchés commis et les circonstances où le pécheur doit en faire pénitence en recourant au sacrement.

L'*ad primum* déclare que « la vraie pénitence n'éloigne pas seulement les péchés passés ; elle préserve aussi le pécheur des péchés à venir. Si donc il n'est pas douteux que l'homme au premier instant de sa pénitence vraie obtient la rémission des péchés passés, la pénitence doit cependant persévérer dans l'homme afin qu'il ne tombe pas de nouveau dans le péché ». C'est même très spécialement dans ce but que sont imposées

des œuvres satisfactoires dont le côté pénible ou afflictif doit tout ensemble expier les anciennes fautes et détourner le pécheur de la pente qu'il pourrait avoir à commettre de nouvelles fautes à l'avenir.

L'*ad secundum* accorde que « la pénitence intérieure et extérieure tout ensemble appartient à l'état des commençants qui sortent nouvellement de leur péché. Mais la pénitence intérieure a sa place même en ceux qui progressent et dans les parfaits; selon cette parole du psaume (LXXXIII, v. 6, 7) : *Il a disposé les ascensions dans son cœur en cette vallée de larmes.* Et de là vient que saint Paul lui-même disait, dans la première épître aux Corinthiens, ch. XV (v. 9) : *Je ne suis pas digne d'être appelé apôtre ; car j'ai persécuté l'Église* ».

L'*ad tertium* dit que « ces temps » déterminés dont parlait l'objection « sont marqués aux pénitents quant à l'action de la pénitence extérieure ».

Le pécheur qui a renoncé à son péché, et qui, pour en obtenir le pardon, vient trouver le prêtre et se soumettre aux sanctions divines que le prêtre lui imposera en lui donnant l'absolution, accomplit des actes qui font partie du sacrement de pénitence. Ces actes, comme tels et pour autant qu'ils constituent, en effet, la matière du sacrement, demeurent nettement déterminés quant à leur nature et quant au moment où ils doivent être pratiqués. Ils n'impliquent aucunement l'obligation de se continuer durant tout le cours de la vie présente. Toutefois, à la base de ces divers actes doit se trouver un sentiment de déplaisir causé par la seule pensée ou le seul souvenir des fautes commises. Ce sentiment de déplaisir, motivé par le caractère de désordre moral essentiel à tout péché ou à toute faute, ne saurait jamais disparaître du cœur de l'homme qui a une fois péché. Il durera éternellement. Mais il n'a point, dans le cœur de l'homme, le même effet, selon que l'homme vit encore sur cette terre ou selon qu'il est déjà dans la patrie du ciel. Sur cette terre, le sentiment de déplaisir qui affecte le cœur de l'homme pénitent au souvenir de ses fautes passées, même pardonnées, revêt un caractère afflictif. Il cause

la tristesse et la douleur : tristesse et douleur qui font partie de la pénitence salutaire. Et, à ce titre ou de ce chef, la pénitence doit durer jusqu'à la fin de la vie présente. Après cette vie et quand l'âme justifiée est entrée au ciel, il n'y a plus place pour la douleur ou la tristesse. Il n'y a donc plus à parler de pénitence. Même le souvenir des péchés commis se résout en joie toute divine, pour autant qu'il est accompagné de la pensée des miséricordes infinies de Dieu et de la juste satisfaction offerte par le pécheur en union avec les satisfactions surabondantes de la Passion du Christ. — Nous avons dit que la pénitence, au sens expliqué, devait durer jusqu'à la fin de la vie présente. Mais peut-elle durer ainsi d'une façon continue et sans interruption. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si la pénitence peut être continue?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence ne peut pas être continue ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans Jérémie, ch. XXXI (v. 16) : *Que votre voix s'arrête de gémir ; que vos yeux s'arrêtent de pleurer*. Or, cela ne pourrait pas être, si la pénitence était continue, puisqu'elle consiste dans les gémissements et les larmes. Donc la pénitence ne peut pas être continue ». — La deuxième objection dit que « l'homme doit se réjouir de toute œuvre bonne ; selon cette parole du psaume (XCXII, v. 2) : *Servez le Seigneur dans la joie*. Or, faire pénitence est une œuvre bonne. Il s'ensuit que l'homme doit s'en réjouir. Mais l'homme *ne peut pas simultanément s'attrister et se réjouir*, comme on le voit par Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV ; de S. Th., leç. IV). Et, par conséquent, il ne se peut pas que le pénitent s'attriste en même temps de ses péchés, chose essentielle à la pénitence ». Donc la pénitence ne peut pas être continue. Elle s'exclut en quelque sorte elle-même, dans la mesure même où elle devient

parfaite. — La troisième objection apporte un texte de « l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 7) », où il est « dit : *Consolez* le pénitent, *de peur qu'il ne soit absorbé par une trop grande tristesse*. Or, la consolation chasse la tristesse, qui est essentielle à la pénitence. Donc la pénitence n'est pas continue ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Augustin dit, au livre *De la Pénitence* (ch. XIII, apocr. parmi les œuvres de saint Augustin) : *Que la douleur dans la pénitence soit gardée d'une façon continue* ».

Au corps de l'article saint Thomas nous avertit que « faire pénitence s'entend d'une double manière : quant à l'acte, et quant à l'habitus. — D'acte, il est impossible que l'homme fasse pénitence continuellement; car il est nécessaire que l'acte de celui qui fait pénitence, qu'il s'agisse de l'acte intérieur ou de l'acte extérieur, soit interrompu, à tout le moins par le sommeil et les autres choses que requiert la nécessité du corps. — D'une autre manière, faire pénitence se dit au sens de l'habitus » : et cela veut dire qu'on est habituellement dans la disposition d'âme que la vertu de pénitence requiert. « En ce sens, il faut que l'homme fasse pénitence continuellement : pour autant qu'il ne doit jamais rien faire de contraire à la pénitence par où serait enlevée la disposition habituelle du pénitent; et aussi pour autant qu'il doit avoir dans son propos de ressentir toujours le déplaisir de ses péchés passés », selon qu'il a été expliqué à l'article précédent.

L'*ad primum* fait observer que « les gémissements et les larmes appartiennent à l'acte extérieur de la pénitence : et cet acte non seulement n'a pas à être continu, mais il n'est même pas nécessaire qu'il dure jusqu'à la fin de la vie, ainsi qu'il a été dit (art. 8). Aussi bien est-il ajouté intentionnellement, dans le texte » de Jérémie que citait l'objection, au sujet des gémissements et des larmes, « que *ces actes auront leur récompense*. Et, précisément, la récompense ou le salaire de l'acte du pénitent est la pleine rémission de son péché, quant à la coulpe et quant à la peine. Une fois cette rémission obtenue, il n'est plus nécessaire que l'homme fasse

ultérieurement acte extérieur de pénitence. Mais cela n'exclut pas la continuité de la pénitence, au sens qui a été dit ».

L'*ad secundum* explique qu' « au sujet de la douleur et de la joie nous pouvons parler d'une double manière. — D'abord, selon qu'il s'agit de passions » ou de mouvements affectifs « de l'appétit sensible. Et, à les entendre ainsi, la douleur et la joie ne peuvent en aucune manière se trouver ensemble. Elles sont, en effet, totalement contraires : soit du côté de l'objet, quand elles portent sur une même chose; soit, à tout le moins, du côté du mouvement du cœur, attendu que la joie implique la dilatation du cœur, tandis que la tristesse le resserre. C'est en ce sens que parle Aristote, au livre IX de l'*Éthique* » cité par l'objection. — « D'une autre manière, nous pouvons parler de la joie et de la tristesse, selon qu'elles consistent dans un simple acte de la volonté à laquelle une chose plaît ou déplaît », dans le domaine propre de la volonté qui est celui du bien ou du mal d'ordre rationnel et non plus seulement d'ordre sensible. « De ce chef, la joie et la tristesse ne peuvent avoir de contrariété » entre elles « que du côté de l'objet, lorsque, par exemple, elles portent sur une même chose sous le même aspect. De la sorte, la joie et la tristesse ne peuvent pas être ensemble; parce qu'une même chose sous le même aspect ne peut pas simultanément plaire et déplaire » : bonne, elle plaît, et cause de la joie; mauvaise, elle déplaît et cause de la tristesse : or elle ne peut pas simultanément et sous le même aspect être bonne et mauvaise. « Mais si la joie et la tristesse entendues de la sorte », ou pour autant qu'elles se disent d'un simple acte de la volonté, « ne portent pas sur une même chose et sous le même aspect, si elles portent sur divers objets ou sur un même objet sous des aspects différents, dans ce cas il n'y a pas de contrariété entre la joie et la tristesse. Aussi bien rien n'empêche que l'homme éprouve tout ensemble de la joie et de la tristesse. Si, par exemple, nous voyons un homme juste dans l'affliction, tout ensemble sa justice nous plaît et son affliction nous déplaît. De cette sorte, il peut déplaire à quelqu'un d'avoir péché, et il peut lui plaire d'avoir ce déplaisir avec l'espérance du pardon, au point que

sa tristesse elle-même lui est un sujet de joie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre *De la pénitence* (endroit précité) : *Que le pénitent soit sans cesse dans la douleur et que sa douleur le réjouisse.* Au surplus, même si la tristesse n'admettait en aucune manière avec soi la joie, cela ne ferait pas que fût enlevée la continuité habituelle de la pénitence, mais seulement sa continuité actuelle ».

L'*ad tertium* déclare que « selon la doctrine d'Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI ; de S. Th., leç. VI), il appartient à la vertu de garder le milieu dans les passions. Or, la tristesse qui suit dans l'appétit sensible du pénitent quand sa volonté ressent du déplaisir est une certaine passion. Il suit de là qu'elle doit être modérée selon la vertu : l'excès en serait vicieux, car il conduirait au désespoir. Et c'est ce qu'a signifié l'Apôtre, au même endroit (cité par l'objection), quand il dit : *de peur que sa trop grande tristesse ne l'absorbe.* Par où l'on voit que la consolation dont parle l'Apôtre en cet endroit, modère la tristesse, mais ne l'enlève pas totalement », même s'il s'agit de la tristesse sensible, prise comme mouvement affectif passionnel. A combien plus forte raison n'enlève-t-elle pas la tristesse au sens de déplaisir dans la volonté, puisque ce déplaisir portant sur le péché commis ne disparaîtra jamais et doit être d'autant plus grand que la vertu est plus parfaite.

Prise au sens de disposition habituelle de la volonté s'attristant d'avoir commis le péché, la pénitence ne doit ni ne peut jamais connaître d'interruption dans l'âme du juste. S'il en était autrement, le juste perdrait, par le fait même, son état de justice. Il est essentiel à cet état, quand une fois on l'a recouvré après avoir péché, ou, même, s'il s'agit du péché véniel qui ne suppose pas l'interruption dans l'état de justice où l'âme qui n'aurait point commis de péché actuel aurait été placée par la grâce du baptême, après avoir encouru la responsabilité d'un acte moral désordonné quelconque, de conserver toujours, dans la partie supérieure de l'âme qu'est la volonté, sous forme de disposition habituelle que rien jamais ne devra altérer ou détruire, le déplaisir d'avoir ainsi encouru la res-

ponsabilité du désordre moral. La pénitence ainsi entendue est sans trêve ni répit. Et loin de s'opposer au bonheur de l'âme juste, elle entre, comme élément essentiel, dans la joie de sa béatitude. — Il ne nous reste plus qu'un dernier point à considérer pour terminer cette première question où nous devions étudier en elle-même la pénitence sous sa raison de sacrement ; et c'est de savoir si le sacrement de pénitence doit être réitéré ou renouvelé. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si le sacrement de pénitence doit être réitéré ?

Cet article a six objections. Elles veulent prouver que « le sacrement de pénitence ne doit pas être réitéré ». — La première apporte le fameux texte où « l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 4, 6) : *Il est impossible pour ceux qui ont été une fois illuminés et qui ont goûté le don céleste et qui ont été faits participants de l'Esprit-Saint, et sont ensuite tombés, d'être de nouveau rétablis par la pénitence.* Or, tous ceux qui font pénitence, avaient été illuminés » par la grâce « et ils avaient reçu le don du Saint-Esprit. Donc quiconque pèche après la pénitence, ne peut plus de nouveau faire pénitence ». — La deuxième objection est un texte de « saint Ambroise, au livre *de la pénitence* » (liv. II, ch. x), où il est « dit : *Il en est qui pensent qu'on peut très souvent faire pénitence. Ceux-là sont des luxurieux dans le Christ. Et, en effet, s'ils avaient fait pénitence véritablement, ils ne penseraient pas qu'on puisse la renouveler : car, de même qu'il n'y a qu'un baptême, il n'y a aussi qu'une pénitence.* Puis donc que le baptême n'est pas réitéré, la pénitence ne l'est pas non plus ». — La troisième objection dit que « les miracles par lesquels le Seigneur guérit les infirmités corporelles signifient les guérisons des infirmités spirituelles, par lesquelles guérisons les hommes sont libérés des péchés. Or, nous ne lisons pas que le Seigneur ait deux fois illuminé quelque aveugle, ou qu'Il ait deux fois ressuscité quelque mort.

Donc il semble qu'Il n'accorde pas non plus deux fois le pardon au pécheur par la pénitence ». — La quatrième objection cite un double texte de saint Grégoire et de saint Isidore. « Saint Grégoire dit, dans une homélie quadragésimale (hom. XXXIV *sur l'Évangile*) : *La pénitence consiste à pleurer les péchés autrefois commis et à ne plus commettre des péchés qu'on ait à pleurer*. Et saint Isidore dit, au livre *Du souverain bien* (liv. II, ch. XVI) : *Celui-là se moque et ne fait point pénitence, qui commet encore des actes pour lesquels il doive faire pénitence*. Si donc quelqu'un fait vraiment pénitence, il ne péchera point de nouveau. Et, par suite, il ne se peut pas qu'il fasse de nouveau pénitence ». — La cinquième objection déclare que « comme le baptême a son efficacité de la Passion du Christ, de même aussi la pénitence. Or, le baptême n'est pas réitéré, à cause de l'unité de la Passion et de la mort du Christ. Donc, pour la même raison, la pénitence non plus n'est pas réitérée ». — La sixième objection en appelle à ce que « saint Grégoire » (ou plutôt saint Ambroise, sur le psaume CXVIII, v. 58) « dit que *la facilité du pardon est un excitant à pécher* ». On sait que les protestants appuient beaucoup sur cette pensée pour battre en brèche le sacrement de pénitence. « Si donc » poursuit ici l'objection, allant au fond de la difficulté que ce texte soulève, si « Dieu accorde fréquemment le pardon à l'aide de la pénitence, il semble que Lui-même fournit aux hommes un excitant à pécher. Et, par suite, il semblera qu'Il se complaît dans le péché. Chose qui ne convient pas à sa bonté » et constituerait, si on l'affirmait de Lui, un horrible blasphème. « Donc la pénitence ne peut pas être réitérée ». On peut voir, par le seul énoncé de ces objections, combien délicate et difficile à résoudre pouvait être la question posée, et qui, en effet, a été si mal comprise et si pernicieusement dénaturée par les hérétiques, notamment au sein de la Réforme.

L'argument *sed contra* oppose que « l'homme est induit à la miséricorde par l'exemple de la miséricorde divine, selon cette parole marquée en saint Luc, ch. VI (v. 36): *Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux*. Or, le Seigneur a imposé cette miséricorde à ses disciples, de remettre souvent

à leurs frères leurs torts quand ils pécheraient contre eux; et, aussi bien, lorsque saint Pierre, comme il est dit en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 21, 22), lui demanda : *Combien de fois péchera contre moi mon frère et devrai-je lui remettre son offense : jusqu'à sept fois?* Jésus répondit : *Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix-sept fois sept fois.* Donc Dieu aussi souvent accorde le pardon aux pécheurs par la pénitence; alors surtout qu'Il nous enseigne à demander : *Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons nous-mêmes à ceux qui nous doivent* ». — On aura remarqué avec quel à propos divin saint Thomas est allé chercher ce beau passage de l'Évangile pour l'opposer aux difficultés que soulevaient les objections, et qui, manifestement ne sauraient tenir contre un tel exemple et un tel précepte donnés par le Christ Lui-même.

Au corps de l'article, saint Thomas débute par un rapide aperçu des erreurs qui se sont produites au sujet de la question actuelle. « Au sujet de la pénitence, d'aucuns ont erré en disant que l'homme ne pouvait point, par la pénitence, obtenir une seconde fois le pardon des péchés. Les uns, savoir les Novatiens, poussèrent cela jusqu'au point de dire qu'après la première pénitence qui se fait dans le baptême, ceux qui péchent ne peuvent plus par la pénitence être de nouveau rétablis. Il y eut d'autres hérétiques, comme le dit saint Augustin au livre *De la pénitence* (ch. v, apocr. parmi les Œuvres de S. Augustin), qui disaient qu'après le baptême la pénitence était utile, mais non pas plusieurs fois, une fois seulement ».

« Ces erreurs », ajoute saint Thomas, « semblent avoir procédé de deux choses. — D'abord, de ce que l'on errait sur la nature de la vraie pénitence. Parce que, en effet, pour la vraie pénitence est requise la charité, sans laquelle les péchés ne sont pas effacés, ils croyaient que la charité une fois possédée ne pouvait plus être perdue; d'où il suivait que la pénitence, si elle était vraie, n'était jamais enlevée par le péché de façon à devoir être réitérée. — Mais ceci a été rejeté dans la Seconde Partie (*II^a-II^ae*, q. 24, art. 11), où il a été montré que la charité une fois possédée peut être perdue en raison du libre arbitre; et, par conséquent, après la pénitence vraie, l'homme

peut pécher mortellement. — En second lieu, on errait en ce qui touche à l'estimation de la gravité du péché. Ils pensaient, en effet, que le péché commis après avoir obtenu le pardon était tellement grave, qu'il ne pouvait plus être remis. Mais, en cela, ils erraient soit du côté du péché, qui, même après le pardon obtenu, peut être et plus grave et plus léger même que ne l'était le premier péché remis ; soit, bien plus encore, contre l'infinité de la miséricorde divine qui est au-dessus de tout nombre et de toute grandeur des péchés, selon cette parole du psaume (L, v. 3) : *Ayez pitié de moi, Seigneur, selon votre grande miséricorde ; et selon la multitude de vos pardons, effacez mon iniquité*. Aussi bien est réprouvée la parole de Caïn qui disait, *Genèse*, ch. IV (v. 13) : *Mon iniquité est trop grande pour que j'obtienne le pardon*. Et c'est pourquoi la miséricorde de Dieu octroie aux pécheurs le pardon dans la pénitence sans aucune limite. De là vient qu'il est dit, au livre II des *Paralipomènes*, chapitre dernier : *Les miséricordes de vos promesses sont immenses et insondables au-dessus de toutes les malices des hommes*. »

« Par où il est manifeste que la pénitence peut être réitérée plusieurs fois ».

L'*ad primum* dit que « parce que chez les Juifs étaient instituées, selon la loi, certaines ablutions qui permettaient de se purifier plusieurs fois de ses impuretés, quelques-uns des Juifs croyaient que même par l'ablution du baptême on pouvait être plusieurs fois purifié. C'est pour exclure cela que l'Apôtre écrit *aux Hébreux* qu'il est impossible que *ceux qui ont été une fois illuminés*, savoir par le baptême, soient de nouveau rétablis à faire pénitence, savoir par le baptême, qui *est le lavacre de la régénération et de la rénovation de l'Esprit-Saint*, comme il est dit, *à Tite*, ch. III (v. 5). Et il en assigne la raison en ce que par le baptême l'homme meurt avec le Christ ; de là vient qu'il ajoute : *crucifiant de nouveau en eux-mêmes le Fils de Dieu* ». — Nous retrouvons, ici, l'explication que saint Thomas nous avait déja donnée dans le Traité du baptême, au sujet de ce passage de l'Épître *aux Hébreux*, qui, mal compris, ne laisserait pas que de présenter

une grande difficulté, une difficulté presque insoluble, et qui a trompé, en effet, certains hérétiques, touchant la possibilité de renouveler plusieurs fois l'administration et la réception du sacrement de pénitence. Pour saint Thomas, il ne s'agit pas de la pénitence, dans ce passage de l'Épître *aux Hébreux*. Il s'agit du baptême.

L'*ad secundum* fait observer que « saint Ambroise », dans le texte que citait l'objection, « parle de la pénitence solennelle, laquelle, en effet, ne se réitère pas dans l'Église, comme il sera dit plus loin » (cf. *Supplément*, q. 28, art. 2).

L'*ad tertium* répond que « comme le dit saint Augustin (ou plutôt l'Anonyme) au livre *De la pénitence* (endroit précité), *le Seigneur a illuminé de nombreux aveugles en diverses circonstances, et fortifié de nombreux infirmes, montrant en eux que les mêmes péchés pouvaient être remis : c'est ainsi qu'Il guérit d'abord le lépreux et qu'à un autre moment, Il illumina l'aveugle. S'Il guérit tant d'aveugles et de boiteux et de perclus, c'est pour que celui qui pèche souvent ne désespère pas. Et si nous ne lisons pas qu'Il ait guéri le même plusieurs fois, c'est pour que chacun craigne de tomber dans le péché. Il se dit le médecin venu non pas pour ceux qui vont bien, mais pour ceux qui sont malades. Mais quel serait ce médecin qui ne pourrait guérir du mal encouru de nouveau ? Le propre des médecins est de guérir cent fois le malade qui retombe cent fois. Et Il serait inférieur aux autres, s'Il ne pouvait ce que les autres peuvent* ».

L'*ad quartum* déclare que « faire pénitence est pleurer les péchés précédemment commis et ne pas commettre ce qui devrait être pleuré, *en même temps qu'il pleure*, soit en acte, soit de désir. Celui-là, en effet, se moque et ne fait point pénitence, qui, au moment même où il fait pénitence, commet ce dont il fait pénitence, soit qu'il se propose de faire ce qu'il a déja fait, soit même qu'il pèche actuellement du même genre ou d'un autre genre de péché. Mais que quelqu'un, dans la suite, pèche, en acte ou par le désir, cela n'exclut pas que sa première pénitence n'ait été vraie. Jamais, en effet, la vérité du premier acte n'est exclue par l'acte contraire qui vient après : car, de même que celui qui s'assied, après avoir couru, a véri-

tablement couru, de même il a véritablement fait pénitence celui qui pèche dans la suite », en raison de la flexibilité de son libre arbitre.

L'*ad quintum* repond que « le baptême a la vertu de la Passion du Christ comme une certaine régénération spirituelle avec la mort spirituelle de la précédente vie. Or, *ce n'est qu'une fois qu'il a été statué pour l'homme, de mourir*, et, une fois aussi, de naître. De là vient que l'homme ne doit être baptisé qu'une fois. Mais la pénitence a la vertu de la Passion du Christ comme remède spirituel, et le remède peut être fréquemment réitéré ».

L'*ad sextum* se réfère à ce que « saint Augustin (ou plutôt l'Anonyme) dit, au livre *De la pénitence* (endroit précité) que *cela même prouve que le péché déplaît souverainement à Dieu, qu'Il est toujours prêt à le détruire, pour que ne périsse pas ce qu'Il a créé et que ne disparaisse pas ce qu'Il a aimé*, chose qui arriverait par le désespoir », s'il n'y avait plus possibilité de pardon.

Un des points de doctrine qui sont la plus belle gloire de l'enseignement catholique et qui prouvent le plus excellemment sa divine origine est bien celui que l'Église a maintenu depuis toujours avec tant de fermeté contre la rigidité de certains hérétiques, — affirmant que le pécheur, tant qu'il vit sur cette terre, a la possibilité de recourir, avec l'espoir assuré d'obtenir son pardon, à la miséricorde de Dieu toujours prêt à le recevoir et à lui rendre sa grâce dans le sacrement de pénitence qui peut être renouvelé autant de fois que le pécheur repentant voudra y recourir — Mais à la pénitence considérée comme sacrement doit être indissolublement unie la pénitence considérée sous la raison de vertu. C'est de la pénitence ainsi considérée que saint Thomas nous avait annoncé devoir s'occuper après qu'il l'aurait considérée comme sacrement. Et tel va être, en effet, l'objet de la question qui suit.

QUESTION LXXXV

DE LA PÉNITENCE SELON QU'ELLE EST UNE VERTU

Cette question comprend six articles :

1° Si la pénitence est une vertu ?
2° Si elle est une vertu spéciale ?
3° Sous quelle espèce de vertu elle se trouve contenue ?
4° De son sujet.
5° De sa cause.
6° De l'ordre de la pénitence aux autres vertus.

Article Premier.

Si la pénitence est une vertu ?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence n'est pas une vertu ». — La première s'appuie sur ce que « la pénitence est un certain sacrement rangé parmi les autres sacrements, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (quest. précéd.). Or, aucun autre sacrement n'est une vertu. Donc la pénitence ne l'est pas non plus ». — La deuxième objection fait observer que « d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX ; de S. Th., leç. 17), la vergogne n'est pas une vertu, soit parce qu'elle est une passion qui implique l'immutation corporelle, soit aussi parce qu'elle n'est point *la disposition du parfait*, portant sur l'acte honteux, qui n'a point sa place dans l'homme vertueux. Or, pareillement, la pénitence est une certaine passion qui implique l'immutation corporelle, savoir les pleurs, selon que saint Grégoire dit que *faire pénitence est pleurer les péchés passés* (Hom. XXXIV, *sur l'Évangile*). Elle porte aussi sur des actes honteux, savoir les péchés, qui n'ont point leur place dans l'homme vertueux. Donc la pénitence n'est pas une vertu ».

— La troisième objection déclare que « d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III; de S. Th., leç. 8) *nul de ceux qui vivent selon la vertu n'est sot* ou insensé. Or, il semble insensé d'avoir de la douleur au sujet d'un péché passé, qui ne peut pas ne pas être; et, pourtant, c'est cela qu'implique la pénitence. Donc la pénitence n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* dit que « les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus; car *le législateur se propose de faire que les citoyens soient vertueux*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. I; de S. Th., leç. 1). Or, le précepte de la loi divine porte sur la pénitence; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. III (v. 2; ch. IV, v. 17) : *Faites pénitence*, etc. Donc la pénitence est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise, en la formulant à nouveau, la nature de la pénitence. « Comme on le voit par ce qui a été dit (quest. précéd.), faire pénitence est s'affliger d'une chose précédemment commise par soi. Or, il a été dit plus haut (q. 84, art. 9, *ad 2um*), que la douleur ou la tristesse s'entend d'une double manière. — D'abord selon qu'elle est une certaine passion de l'appétit sensible. Et, de ce chef, la pénitence n'est pas une vertu; mais plutôt une passion » ou un mouvement affectif de l'appétit sensible. — « D'une autre manière, on l'entend selon qu'elle consiste dans la volonté. En ce sens, elle implique une certaine élection », un certain choix, un mouvement du libre arbitre. « Si cette élection est droite, il est nécessaire qu'elle soit un acte de vertu. Il est dit, en effet, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI; de S. Th., leç. 7), que *la vertu est un habitus faisant choisir selon la droite raison*. D'autre part, il appartient à la raison droite qu'on s'afflige de ce qui est digne d'être un objet d'affliction. Et c'est ce qui se fait dans la pénitence dont nous parlons maintenant; car le pénitent accepte une douleur modérée de ses péchés passés, avec l'intention de les éloigner. Il suit de là manifestement que la pénitence dont nous parlons maintenant, ou bien est une vertu, ou bien est un acte de vertu ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit (q. 84, art. 1, *ad 1um*, *ad 2um*; art. 2, 7), dans le sacrement de pénitence

on a pour matière les actes humains » du pénitent; « ce qui n'existe pas dans le baptême ou la confirmation. Et, à cause de cela, comme la vertu est principe d'un certain acte, la pénitence est plutôt une vertu ou accompagnant la vertu, que le baptême ou la confirmation ».

L'*ad secundum* déclare que « la pénitence, selon qu'elle est une passion, n'est pas une vertu, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et c'est ainsi qu'elle a qui lui est jointe une transmutation corporelle. Sa raison de vertu lui convient pour autant que du côté de la volonté elle implique l'élection droite. Et cette raison lui convient plutôt qu'à la vergogne, parce que la vergogne porte sur un fait honteux actuellement présent; la pénitence, au contraire, porte sur un fait honteux qui est passé. Or, s'il est contre la perfection de la vertu, que quelqu'un, dans le moment présent, ait quelque chose de honteux qui soit pour lui une cause de vergogne, il n'est pas contre la perfection de la vertu, que quelqu'un ait commis autrefois des actes honteux dont il lui faille faire pénitence, attendu que l'homme peut passer du vice à la vertu ».

L'*ad tertium* accorde que « s'affliger d'une chose faite précédemment avec l'intention de porter son effort en vue de faire que ce qui a été fait n'ait pas été, serait chose insensée. Mais ce n'est point là ce qu'entend le pénitent. Sa douleur est le déplaisir ou la réprobation d'un fait passé avec l'intention d'éloigner ce qui en est la conséquence, c'est-à-dire l'offense de Dieu et l'obligation à la peine. Et ceci n'est point chose insensée ». Bien au contraire, c'est un acte de souveraine sagesse.

La pénitence, au sens où nous en parlons maintenant, est une vertu. Elle implique, en effet, ou constitue, dans sa première racine, un habitus qui incline l'homme à se prononcer et à agir dans le sens de la raison droite. Elle l'incline à choisir l'affliction en vue de ce qui la motive et pour faire disparaître ce qui a pu ainsi en être la cause. Ce qui motive l'affliction que le pénitent accepte et embrasse amoureusement n'est pas autre que le péché précédemment commis par lui, dont il s'efforce maintenant, par son affliction même qu'il propor-

tionne à cette fin, de détruire les conséquences désastreuses, comme sont l'irritation de Dieu et la peine que cette irritation entraîne. — Cette vertu qu'est la pénitence, au sens qui vient d'être marqué, doit-elle être tenue pour une vertu spéciale, distincte, ayant sa place parmi les autres vertus distinctes qui constituent la perfection morale de l'être humain ; ou ne s'agirait-il, au contraire, que d'une certaine condition affectant d'une manière nouvelle soit l'acte d'une vertu déjà existante soit même l'acte ou les actes des diverses vertus. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la pénitence est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence n'est pas une vertu spéciale ». — La première dit qu' « il semble qu'il appartient au même de se réjouir du bien précédemment fait et de s'attrister du mal accompli. Or, la joie du bien précédemment fait n'est pas une vertu spéciale; c'est plutôt *un certain mouvement affectif louable qui provient de la charité*, comme on le voit par saint Augustin au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX); et aussi bien l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 6), dit que *la charité ne se réjouit pas de l'iniquité mais elle se réjouit dans la vérité*. Donc, pour la même raison, la pénitence, qui est la douleur des péchés passés, n'est pas une vertu spéciale, mais elle est un certain mouvement affectif provenant de la charité ». — La deuxième objection fait observer que « toute vertu spéciale a une matière spéciale : car les habitus se distinguent par les actes; et les actes, par les objets. Or, la pénitence n'est pas une matière spéciale : sa matière, en effet, sont tous les péchés passés portant sur n'importe quelle matière. Donc la pénitence n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection arguë de ce que « rien n'est chassé que par son contraire. Or, la pénitence exclut ou chasse tous les péchés. Donc elle est contraire à

tous les péchés. Et, par suite, elle n'est pas une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « à son sujet on trouve un précepte spécial dans la loi, ainsi qu'il a été vu plus haut » (art. précéd., arg. *sed contra*).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été vu dans la Seconde Partie (I^a-II^{ae}, q. 54, art. 2, 3; II^a-II^{ae}, q. 58, art. 1), les espèces des habitus se distinguent selon les espèces des actes. Et, par suite, là où se présente un acte spécial louable, là doit nécessairement se placer un habitus spécial de vertu. Or, il est manifeste que dans la pénitence on trouve une raison spéciale d'acte louable, savoir qu'on travaille à la destruction du péché passé en tant qu'il est l'offense de Dieu, chose qui n'appartient pas à la raison d'une autre vertu » : aucune autre vertu ne se propose ou n'a pour objet cela, de travailler à réparer l'injure faite à Dieu ou l'offense que constitue envers Dieu tout péché commis. « Dès lors, il est nécessaire d'affirmer que la pénitence est une vertu spéciale ».

L'*ad primum* fait observer que « de la charité émane un certain acte d'une double manière. — D'abord, comme produit par elle. Et cet acte vertueux ne requiert pas d'autre vertu que la charité : tel l'acte qui consiste à aimer le bien, à se réjouir de lui, à s'attrister de son contraire. — D'une autre manière, un acte procède de la charité, comme étant commandé par elle. De la sorte, parce que c'est elle qui commande à toutes les vertus, les ordonnant toutes à sa fin propre », qui est la béatitude ou fin dernière, « l'acte qui procède de la charité peut aussi appartenir à une autre vertu spéciale. Si donc, dans l'acte du pénitent, on considère le seul déplaisir du péché passé, ceci appartient d'une façon immédiate à la charité, comme il lui appartient aussi de se réjouir du bien qui a précédé. Mais l'intention de travailler à effacer le péché passé », pour autant qu'il constitue une offense envers Dieu, « requiert une vertu spéciale » agissant « sous l'influence de la charité ». Et nous entrevoyons, par là, ce qui va constituer l'objet propre de la vertu de pénitence, comme nous aurons à le préciser bientôt.

L'*ad secundum* accorde que « la pénitence a réellement une

matière générale, pour autant qu'elle regarde tous les péchés. Mais elle les regarde sous une raison spéciale, en tant qu'ils peuvent être amendés par l'acte de l'homme coopérant à Dieu pour sa justification ».

L'*ad tertium* dit que « toute vertu spéciale chasse l'habitus du vice opposé, comme la blancheur exclut la noirceur ou la négreur du même sujet. Mais la pénitence exclut tout péché par mode de cause efficiente », non par mode de cause formelle : « elle opère, en effet, dans la destruction du péché », de tout péché, « pour autant qu'il est rémissible par la grâce de Dieu et la coopération de l'homme. Il ne s'ensuit donc pas qu'elle soit une vertu générale ». Elle est un habitus spécial de vertu, qui, à ce titre, ou par mode de cause formelle, n'exclut du sujet que l'habitus contraire, non les habitus des vices opposés aux autres vertus. Mais cet habitus spécial a pour effet propre d'amener le sujet à satisfaire pour tous les péchés commis, quelle que soit la vertu à laquelle ces péchés s'opposent. La pénitence est donc une vertu spéciale dont l'effet cependant a quelque chose de général dans l'ordre de sa matière propre que sont les péchés passés à effacer.

Cette vertu spéciale qu'est la pénitence au sens que nous venons de dire devra nécessairement se rattacher à l'économie générale des vertus. Quelle sera, parmi cet ensemble des vertus, la place qu'elle occupe. A quel genre de vertus se rattachera-t-elle. Devrons-nous la mettre au nombre des vertus théologales, ou plutôt parmi les vertus morales. Et à laquelle des vertus morales appartiendra-t-elle. Serait-ce à la vertu de justice? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la vertu de pénitence est une espèce de la justice?

Quatre objections veulent prouver que « la pénitence n'est pas une espèce de la justice ». — La première arguë de ce que

« la justice n'est pas une vertu théologale, mais morale, ainsi qu'on l'a vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 59, art. 5 ; q. 62, art. 2, 3). Or, la pénitence paraît être une vertu théologale, puisqu'elle a Dieu pour objet : elle satisfait, en effet, à Dieu, à qui elle réconcilie le pécheur » [Notons, au passage, cette nouvelle précision de la vertu de pénitence qui a pour objet de *réconcilier à Dieu le pécheur*]. « Donc il semble que la pénitence n'est point une partie de la justice ». — La deuxième objection dit que « la justice, étant une vertu morale, consiste dans le milieu. Or, la pénitence ne consiste pas dans le milieu, mais dans un certain excès, selon cette parole de Jérémie, ch. VI (v. 26) : *Fais-toi un deuil de fils unique, une lamentation amère.* Donc la pénitence n'est pas une espèce de la justice ». — La troisième objection fait observer qu' « il y a deux espèces de justice, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. II ; de S. Th., leç. 4), savoir la justice *distributive* et la justice *commutative*. Or, la pénitence ne semble contenue sous aucune des deux. Il semble donc qu'elle n'est pas une espèce de la justice ». — La quatrième objection en appelle à ce que « sur cette parole marquée en saint Luc, ch. VI (v. 21) : *Bienheureux, vous qui pleurez maintenant*, la glose dit : *Voilà la prudence par laquelle il est montré combien misérables sont ces choses de la terre, et combien heureuses les choses du ciel.* Or, pleurer est un acte de la pénitence. Donc la pénitence appartient à la prudence plutôt qu'à la justice ».

L'argument *sed contra* cite un texte où « saint Augustin (plutôt l'Anonyme) dit, au livre *De la pénitence* (ch. VIII) : *La pénitence est une certaine vengeance de celui qui s'afflige, punissant toujours en lui ce qu'il a la douleur d'avoir commis.* Or, exercer la vengeance appartient à la justice ; et, aussi bien, Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), fait de la *vengeance* une espèce de la justice » : c'est ce que nous avons appelé nous-mêmes, dans l'économie des vertus : le soin de la vengeance, dont la place a été assignée parmi les vertus qui se rattachent à la justice comme parties potentielles. « Donc il semble que la pénitence est une espèce de la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que

« comme il a été dit plus haut (art. précéd.), la pénitence n'a pas d'être une vertu spéciale du seul fait qu'elle s'afflige du mal accompli : à cela, en effet, suffirait la charité. Elle a d'être une vertu spéciale, de ce que le pénitent s'afflige au sujet du péché commis en tant qu'il est une offense de Dieu, avec le propos de l'amender. Or, l'amende de l'offense commise contre quelqu'un ne se fait point par la seule cessation de l'offense ». Il est exigé, en plus, une certaine compensation, qui a lieu dans les offenses commises contre quelqu'un au même titre que la rétribution » ou la rémission : « sauf que la compensation se tient du côté de celui qui a commis l'offense, par exemple quand il satisfait ; tandis que la rétribution se tient du côté de celui contre qui l'offense a été commise. D'autre part, les deux », savoir la compensation et la rétribution « appartiennent à la matière de la justice ; car l'une et l'autre est une certaine commutation », un certain échange : celui qui a offensé présente l'excuse ou la satisfaction ; et celui qui a été offensé rend ses bonnes grâces, son amitié. « Par où il est manifeste que la pénitence, selon qu'elle est une vertu, est une partie de la justice.

Il faut toutefois remarquer que, d'après Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. VI ; de S. Th. ; leç. II), le *juste* », objet de la vertu de justice, « se dit d'une double manière : purement et simplement, ou à un certain titre. — Purement et simplement, le juste se trouve entre des égaux : pour cette raison, que la justice est une certaine égalité. Aristote l'appelle *juste politique* ou *civil* : et, en effet, tous les citoyens sont des égaux, quant au fait d'être tous immédiatement sous l'autorité du prince » dans la cité, n'étant pas soumis à des maîtres particuliers comme l'étaient les esclaves ou à tout autre pouvoir distinct de celui du prince et indépendant de lui, mais « étant tous libres » de la liberté civique. — « Le juste à un certain titre se dit entre ceux-là dont l'un est sous la puissance de l'autre : comme l'esclave, sous la puissance du maître ; le fils, sous la puissance du père ; la femme, sous la puissance du mari.

C'est ce dernier *juste*, qui se considère dans la pénitence ». Et, en effet, il n'y a point indépendance du péché à l'égard de

Dieu, ou égalité entre Dieu et l'homme. « Aussi bien le pénitent recourt à Dieu, avec le propos d'amendement : — comme l'esclave à son maître, selon cette parole du psaume (CXXII, v. 2) : *Comme les yeux des esclaves sont dans les mains de leurs maîtres, ainsi nos yeux se portent vers le Seigneur notre Dieu, jusqu'à ce qu'Il ait pitié de nous;* — et comme le fils à son père, selon cette parole marquée en saint Luc, ch. XV (v. 18) : *Père, j'ai péché contre le ciel et devant vous;* — et comme l'épouse à son époux, selon cette parole de Jérémie, ch. III (v. 1) : *Tu as commis des fornications avec de nombreux amants; toutefois, reviens à moi, dit le Seigneur* ». — Il est facile de voir quelles riches applications pourront être faites de cette triple similitude entre la justice existant ou se rétablissant de l'esclave au maître, du fils au père, de l'épouse à l'époux, et du pécheur à Dieu.

L'*ad primum* fait observer que « comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. I; de S. Th., leç. 2), la justice est *à l'égard d'autrui*. Or, celui à l'égard de qui est la justice n'est point dit être la matière de la justice; mais bien plutôt les choses qui sont distribuées ou échangées. Il suit de là que la matière de la pénitence n'est point Dieu, mais les actes humains par lesquels Dieu est offensé ou apaisé. Dieu est celui envers qui est la justice. Par où l'on voit que la pénitence n'est pas une vertu théologale : car elle n'a point Dieu pour matière ou pour objet ».

L'*ad secundum* déclare que « le milieu de la justice est l'égalité qui est établie entre ceux parmi lesquels est la justice, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. V; de S. Th., leç. 10). Or, il en est parmi lesquels ne peut pas être établie une parfaite égalité, à cause de l'excellence de l'un d'eux, comme il arrive entre le fils et le père, entre l'homme et Dieu, ainsi qu'Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIV ; de S. Th.. leç. 14). Aussi bien, parmi ceux-là, celui qui est déficient doit faire tout ce qu'il peut, et toutefois cela ne sera pas suffisant » en soi « mais seulement pour autant que le supérieur l'acceptera » et s'en contentera. « Et voilà ce que signifie l'excès qui est attribué à la pénitence ».

L'*ad tertium* dit que « comme il y a un certain échange

dans les bienfaits, alors que pour le bienfait reçu on rend grâce, pareillement aussi il est un certain échange dans les offenses : soit que pour l'offense commise contre un autre on subisse une punition infligée, ce qui relève de la justice vindicative ; soit que volontairement on porte en compensation ce qui amende, et cela appartient à la pénitence, qui regarde la personne du pénitent, comme la justice vindicative regarde la personne du juge. Par où il est manifeste que l'une et l'autre », soit la vengeance, soit la pénitence, « est contenue sous la justice commutative ». Il ne s'agit pas ici d'une distribution proportionnelle faite aux divers membres ou aux diverses parties de la communauté ou de la cité par celui qui y préside. Il s'agit d'un rétablissement de l'équité entre des parties dont l'une se trouvait redevable à l'endroit de l'autre.

L'*ad quartum* mérite d'être souligné avec le plus grand soin. En quelques mots, saint Thomas situe merveilleusement la vertu de pénitence dans l'économie de l'universalité des vertus. « La pénitence », nous dit-il, « bien qu'elle soit directement une espèce de la justice », qui se rapproche, nous le voyions tout à l'heure, à l'*ad 2um*, de la vertu de *vengeance* parmi les dépendances de la justice, à titre de parties potentielles, « comprend cependant, d'une certaine manière, ce qui se rattache à toutes les vertus. — Pour autant qu'elle est, en effet, une certaine justice de l'homme à Dieu, il faut qu'elle participe ce qui est le propre des vertus théologales qui ont Dieu pour objet. Et, aussi bien, la pénitence est avec *la foi* de la Passion du Christ par laquelle nous sommes justifiés de nos péchés ; et avec *l'espérance* du pardon ; et avec la haine des vices, qui appartient à *la charité*. — Pour autant qu'elle est une vertu morale, elle participe quelque chose de *la prudence*, qui a pour objet de diriger toutes les vertus morales » en chacun de leurs actes. — « Mais, sous sa raison même de justice, non seulement elle a ce qui est de *la justice* ; elle a aussi ce qui est de *la tempérance* et de *la force* : c'est qu'en effet, les choses qui causent du plaisir et qui appartiennent à la tempérance, ou celles qui inspirent la terreur et que la force maîtrise, ces choses-là ont leur place dans les échanges de la justice »,

surtout quand ces échanges relèvent de la pénitence. « Il appartient, en effet, à la justice », et surtout à cette justice qu'est la vertu du pénitent « de s'abstenir de choses qui plaisent, ce qui appartient à la tempérance, et de supporter des choses dures, ce qui appartient à la force ».

Cette dernière réponse complète excellemment la doctrine de tout l'article et aussi des deux articles précédents où il s'agissait d'expliquer la nature de la vertu de pénitence. On remarquera que saint Thomas n'avait point parlé de cette vertu, quand il traitait des vertus dans la Seconde Partie de la *Somme*. Il se réservait d'en parler, ici, quand il traiterait des sacrements ou de ce qui se rattache proprement à la vie chrétienne comme telle. C'est qu'à vrai dire la vertu de pénitence ne pouvait exister, en effet, que dans la vie chrétienne. Ni la vie spirituelle naturelle, ni la vie spirituelle surnaturelle, à les prendre en elles-mêmes et indépendamment des mystères de la chute et de la rédemption, n'impliquent ou ne supposent la vertu de pénitence. L'organisme des vertus, dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, peut être complet, parfait, sans que cette vertu y soit comprise. Elle n'a sa place que dans l'état de ruine et de restauration. Elle suppose, en effet, le péché ; et, aussi, le pardon possible. Or, nous le savons, dans le plan divin le pardon du péché n'est possible que dans le Christ et par le Christ. Aussi bien, nous avons entendu saint Thomas nous dire que la pénitence suppose la foi à la Passion du Christ dont la vertu seule nous assure le pardon. Elle est donc bien une vertu proprement, spécifiquement, chrétienne. On pourrait même dire qu'elle est la vertu chrétienne par excellence. Non pas, sans doute, que prise en elle-même et sous sa raison propre de partie potentielle de la justice, elle soit la plus excellente des vertus. Mais, saint Thomas nous l'a admirablement expliqué à l'*ad 4um* que nous lisions tout à l'heure, si la pénitence, prise en elle-même, n'est qu'une vertu morale qui se rattache à la justice, elle ne peut exister et produire son acte sans que toutes les autres vertus s'y trouvent intéressées et lui prêtent leur concours :

la foi, et la foi au Christ, à la Passion du Christ, à son acte rédempteur; *l'espérance*, et l'espérance du pardon, qui ne nous vient que par la vertu du sang du Christ; *la charité*, et la charité qui déteste le mal du péché en raison de son caractère de mal souverain comme opposé à l'amitié de Dieu, à la grâce de sa réconciliation; *la prudence*, qui devra présider à toutes les manifestations de la vertu de pénitence, dans l'ordre des satisfactions extérieures qu'elle s'imposera pour faire oublier à Dieu qu'elle a offensé le mal de son offense; *la justice*, jalouse des droits de Dieu indignement méconnus par le péché, et qui armera le bras du pécheur pour qu'il satisfasse comme il convient; *la tempérance*, qui devra, par sa modération des passions de convoitise, faciliter à la pénitence son œuvre de retranchements salutaires; *la force*, qui disposera l'âme du pénitent à ne reculer devant aucun effort, devant aucune des saintes hardiesses qui seront de nature à le rendre chaque jour plus conforme au divin Crucifié.

Cette vertu qu'est la pénitence, a, nécessairement, comme toutes les vertus, son sujet dans l'âme. Mais quelle sera la partie de l'âme qui en sera le sujet. Il nous faut maintenant nous le demander. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le sujet de la pénitence est proprement la volonté?

Quatre objections veulent prouver que « le sujet de la pénitence n'est point proprement la volonté ». — La première fait remarquer que « la pénitence est une espèce de tristesse. Or, la tristesse est dans le concupiscible, comme aussi la joie. Donc la pénitence est dans le concupiscible », qui est l'une des deux facultés appétitives d'ordre sensible, distincte, par conséquent, de la volonté. — La deuxième objection en appelle à ce que « la pénitence est *une certaine vengeance*, comme le dit saint Augustin (ou plutôt l'Anonyme), au livre *De la péni-*

tence. Or, la vengeance paraît se rattacher à l'irascible, puisque la colère est *le désir de la vengeance* » : en latin, *ira,* d'où vient *irascible,* signifie *colère.* « Donc il semble que la pénitence est dans l'irascible », qui est l'autre faculté appétitive d'ordre sensible, distincte, elle aussi, de la volonté. — La troisième objection déclare que « le passé est l'objet propre de la mémoire, d'après Aristote, au livre *De la mémoire* (ch. I ; de S. Th., leç. I). Or, la pénitence a pour objet le passé, comme il a été dit (art. I, *ad 2um, ad 3um*). Donc la pénitence est dans la mémoire comme dans son sujet ». — La quatrième objection dit que « rien n'agit où il n'est pas. Or, la pénitence exclut les péchés de toutes les facultés de l'âme. Donc elle se trouve en chacune des facultés et non pas dans la volonté seulement ».

L'argument *sed contra* oppose que « la pénitence est un certain sacrifice, selon cette parole du psaume (L, v. 19) : *L'esprit affligé est un sacrifice pour Dieu.* Or, offrir le sacrifice est un acte de la volonté, selon cette parole du psaume (LIII, v. 8) : *Avec ma volonté je vous offrirai un sacrifice.* Donc la pénitence est dans la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nous pouvons parler de la pénitence d'une double manière. — D'abord, selon qu'elle est une certaine passion » ou un certain mouvement affectif qui n'est pas sans une certaine immutation corporelle. « Et, de ce chef, comme elle est une espèce de la tristesse, elle se trouve dans l'appétit concupiscible comme dans son sujet. — D'une autre manière, nous pouvons parler de la pénitence selon qu'elle est une vertu. Et, sous ce jour, comme il a été dit (art. 3), elle est une espèce de la justice. Or, la justice, comme il a été dit dans la Seconde Partie (2a-2ae, q. 58, art. 4), a pour sujet l'appétit rationnel, qui est la volonté. D'où il suit manifestement que la pénitence, selon qu'elle est une vertu, est dans la volonté comme dans son sujet. Et son acte propre est de vouloir amender devant Dieu ce qui a été commis contre Lui ». — Retenons cette dernière précision portant sur l'acte de la vertu de pénitence. Cet acte, dans sa première source, quant au principe spécifique qui le produit, est un acte de vouloir, un acte de la volonté revêtue de cette

partie potentielle de la justice qu'est la vertu de pénitence, ayant pour objet de faire oublier à Dieu, en lui offrant une satisfaction proportionnée, l'offense qui a provoqué son juste courroux.

L'*ad primum* dit que « cette raison » donnée dans la première objection, « porte sur la pénitence selon qu'elle est une passion ».

L'*ad secundum* accorde que « le désir de la vengeance procédant de la passion et portant sur un autre, appartient à l'irascible. — Mais désirer ou réaliser, par raison, la vengeance qu'on tire de soi ou d'un autre, appartient à la volonté ».

L'*ad tertium* fait observer que « la mémoire est une faculté qui perçoit le passé ». C'est une faculté de connaître qui a le passé pour objet. « Mais la pénitence n'appartient pas à la faculté de connaître. Elle appartient à la faculté affective, qui présuppose l'acte de la faculté de connaître. D'où il suit que la pénitence n'est pas la mémoire ; mais elle la suppose ».

L'*ad quartum* répond que « la volonté, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 82, art. 4), meut toutes les autres puissances de l'âme. Et c'est pourquoi, il n'y a pas d'inconvénient à ce que la pénitence, qui existe dans la volonté, produise quelque chose en chacune des puissances de l'âme ».

Le sujet de cette vertu qu'est la pénitence n'est pas autre que la volonté elle-même. Il faut, en effet, que ce soit la faculté qui est le sujet de la vertu de justice. Car la pénitence, selon qu'elle est une vertu, est une espèce de la vertu de justice, et elle a pour acte propre de vouloir réparer les torts dont on s'est rendu coupable envers Dieu. Elle participe en quelque sorte à la vertu de religion sinon même à la vertu de charité. Mais, à la différence de ces autres vertus qui ont pour objet le bien ou l'honneur de Dieu à procurer directement, la pénitence a pour objet la réparation de tout ce qui a pu porter atteinte à la gloire, à l'honneur, à l'amitié, aux droits de Dieu, sous la raison même de violation de ces droits. Elle a donc le même sujet que ces autres vertus, savoir la volonté, et la volonté selon qu'elle se réfère à Dieu comme au terme de son acte, mais avec cette note spécifique qu'elle se propose de réparer

une offense précédemment commise. — En raison de cette identité du sujet entre ces diverses vertus, et aussi du terme qu'elles atteignent par leur acte, il y a lieu de se demander comment procède la pénitence, où se place son acte à elle, sous quelle influence il se produit, ce qu'il est à son début, ce qu'il doit être quand il produit son fruit ou quand il a son effet qui est d'amener Dieu à oublier l'offense commise contre Lui et d'obtenir son pardon. Nous aurons à en étudier le détail, plus tard, selon qu'il se trouvera constituer la partie matérielle du sacrement de pénitence. Mais il importait de le considérer ici, dès maintenant, comme à sa source, et pour autant qu'il émane proprement de la vertu de pénitence que nous étudions en ce moment. Saint Thomas va nous en instruire à l'article qui suit.

Article V.

Si le principe de la pénitence vient de la crainte?

Trois objections veulent prouver que « le principe de la pénitence ne vient pas de la crainte ». — La première dit que « la pénitence commence dans le déplaisir des péchés. Or, ceci appartient à la charité, comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad 1um*; art. 3). Donc la pénitence vient plutôt de l'amour que de la crainte ». — La deuxième objection déclare que « les hommes sont provoqués à la pénitence par l'attente du Royaume des cieux; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. IV (v. 17; ch. III, v. 2) : *Faites pénitence; car le Royaume des cieux s'est fait proche.* Or, le Royaume des cieux est l'objet de l'espérance. Donc la pénitence procède plus de l'espérance que de la crainte ». — La troisième objection arguë de ce que « la crainte est un acte intérieur de l'homme. Or, la pénitence ne semble pas être due à l'œuvre de l'homme, mais à l'œuvre de Dieu; selon cette parole de Jérémie, ch. XXXI (v. 19) : *Après que vous m'avez converti, j'ai fait pénitence.* Donc la pénitence ne procède pas de la crainte ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans Isaïe, ch. XXVI (v. 17), il est dit : *Comme celle qui conçoit, quand elle approche de l'enfantement étant dans la douleur crie dans sa douleur, tels nous sommes devenus*, savoir par la pénitence. Et, après, il est ajouté, selon une autre version (la version des Septante) : *sous le coup de votre crainte, Seigneur, nous avons conçu, et nous avons enfanté, nous avons mis au monde l'esprit de salut*, c'est-à-dire de la pénitence salutaire, comme on le voit par ce qui précédait (dans ce même chapitre). Donc la pénitence procède de la crainte ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nous pouvons parler de la pénitence d'une double manière. — D'abord, quant à l'habitus » de la vertu. « Et, de ce chef, elle vient immédiatement de Dieu par infusion, *sans nous* comme agents principaux, non pas toutefois sans nous coopérant à cette infusion à titre de disposition par le moyen de certains actes ». La pénitence, ainsi comprise, fait partie de l'organisme surnaturel de l'âme redevenue enfant de Dieu par la grâce de réconciliation dans le Christ. Cet organisme surnaturel a pour cause efficiente principale Dieu Lui-même et Dieu seul ; puisque aussi bien il s'agit, là, d'une participation de la nature divine qui est propre à Dieu. Mais la participation de la nature divine qu'est en nous la grâce de réconciliation avec tout le cortège des vertus et dons surnaturels étant reçue dans notre âme et ses facultés, demande, quand il s'agit d'un adulte, que des actes proportionnés faits eux-mêmes sous l'action de la grâce actuelle disposent l'âme à cette réception. Et c'est ici que les actes du pénitent ont leur place. — « D'une autre manière », en effet, « nous pouvons parler de la pénitence », non plus directement quant à sa raison d'habitus surnaturel venu immédiatement de Dieu, mais « quant aux actes par lesquels nous coopérons à Dieu qui opère dans la pénitence » pour nous communiquer ses dons surnaturels. « De ces actes le premier principe » ou la première source et la première cause ou ce qui commence tout « est l'opération de Dieu qui change ou convertit le cœur du pécheur ». Ce premier principe n'est pas encore l'infusion de la grâce et des habitus dont nous

parlions tantôt : ceci ne viendra qu'au terme des actes dont il est maintenant question. Le premier que saint Thomas signale ici est assurément d'ordre surnaturel et gratuit. Mais il n'appartient pas, comme tel, à l'ordre de la grâce habituelle. Il relève de la grâce actuelle. C'est une motion de l'Esprit-Saint agissant sur le cœur de l'homme détourné de Dieu par le péché et qu'il faut ramener par la pénitence. C'est le commencement de la conversion, toujours l'œuvre de Dieu Lui-même, « selon cette parole des Thrênes » ou Lamentations de Jérémie, « chapitre dernier (v. 21) : *Convertissez-nous, Seigneur, à vous, et nous nous convertirons nous-mêmes.* — Le second acte est le mouvement de la foi » : celui-ci est le premier que produit le pécheur sous l'action ou la motion de Dieu qui a tout commencé et devra continuer de tout conduire pour mener à bonne fin l'œuvre de la conversion qui doit aboutir à l'infusion de la grâce et des vertus. — « Le troisième acte », qui est le deuxième produit par le pénitent sous l'action de Dieu « est le mouvement de la crainte servile, qui fait que l'homme, sous la crainte des supplices laisse les péchés et s'en retire » : cet acte, bien que ne supposant pas encore la charité dans l'âme, est cependant d'ordre surnaturel ; il suit l'acte de foi dont il vient d'être parlé : c'est, en effet, sur la parole de Dieu, menaçant le pécheur des supplices dont la révélation nous instruit que le pécheur conçoit au-dedans de lui et sous l'action de la grâce actuelle qui conduit tout depuis le début, le mouvement de crainte servile que saint Thomas nous dit être le troisième acte dans l'économie de la pénitence. — « Le quatrième acte », qui est le troisième produit par le pénitent lui-même, « est le mouvement de l'espérance, qui fait que l'homme, mû par l'espoir d'obtenir son pardon, forme le propos de s'amender » ou d'offrir à Dieu la juste compensation qu'il lui plaira d'exiger pour rendre au pécheur la grâce de la réconciliation. — « Le cinquième acte est le mouvement de la charité, par lequel le péché déplaît au pécheur en raison de lui-même », ou sous sa raison propre de péché, d'offense de Dieu, « et non plus désormais en raison des supplices » qu'il pouvait et qu'il devait attirer. Cet acte manifestement suppose

déjà la présence de la grâce produite par Dieu dans l'âme du pécheur réconcilié. La charité, en effet, ne saurait exister dans une âme et y produire son acte, sans la présence, dans cet âme, de la grâce sanctifiante ou habituelle d'où la charité dérive. — « Le sixième acte est le mouvement de la crainte filiale, par lequel l'homme, en raison du respect » ou de la piété « envers Dieu, offre à Dieu, de plein cœur, l'amende » ou la satisfaction qu'il doit à sa majesté offensée par le péché passé.

« Par où l'on voit », conclut saint Thomas, après ce lumineux exposé, « que l'acte de la pénitence procède de la crainte servile comme du premier mouvement affectif » du pénitent « ordonnant à cela », à l'amendement du péché que sera l'acte définitif de la pénitence ; « et de la crainte filiale, comme du principe immédiat et prochain », qui amène cet acte d'amendement.

L'*ad primum* déclare que « le péché commence d'abord à déplaire à l'homme, surtout à l'homme pécheur » qui est plus sensible aux choses d'ordre temporel qu'à ce qui est d'ordre spirituel et divin, « en raison des supplices que regarde la crainte servile, plutôt qu'en raison de l'offense de Dieu ou de la laideur » spirituelle et surnaturelle « du péché » dont le sentiment suppose le sens profond des choses de Dieu et « qui appartient à la charité ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans *le Royaume des cieux qui approche* est compris l'avènement du Roi qui non seulement récompense mais aussi qui punit. Et, aussi bien, en saint Matthieu, ch. III (v. 7), Jean-Baptiste disait : *Races de vipères, qui vous a montré qu'il fallait fuir devant la colère qui arrive?* » Le motif du retour ou de la conversion sera donc non pas seulement, et surtout au début, la pensée du bien de Dieu à recouvrer; mais plutôt, la peur de ses justes châtiments.

L'*ad tertium* déclare nettement, ce que nous avions déjà souligné dans le corps de l'article, que « le mouvement lui-même de la crainte » servile « procède de l'acte de Dieu qui » change ou « convertit le cœur. Aussi bien il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. V (v. 29) : *Qui leur donnera un tel cœur qu'ils*

me craignent ? Et donc par cela que la pénitence commence à la crainte, il ne s'ensuit pas qu'elle ne procède point de l'acte de Dieu changeant le cœur ». Tout, dans la conversion du pécheur, est, en sa première source et en son premier principe, le fruit ou l'effet de la divine miséricorde. Mais l'action de la divine miséricorde procède par étapes ; et le premier fruit, le premier effet qu'elle produit dans l'âme du pécheur, après l'acte de foi, est d'exciter en lui ce sentiment de crainte salutaire, provoqué par la pensée des supplices dont Dieu le menace. C'est par là que commence le mouvement qui a pour objet propre d'aboutir à la destruction du péché sous sa raison d'offense de Dieu en apaisant la juste colère de Dieu par une satisfaction proportionnée.

La vertu de pénitence dont saint Thomas nous a dit la nature et aussi le merveilleux mécanisme, si l'on peut ainsi s'exprimer, doit-elle être conçue par nous comme la première des vertus. Nous avons vu qu'elle suppose toutes les autres, en quelque manière, et qu'elle les met toutes en branle, assurant, d'ailleurs, le jeu de chacune d'elles, puisque, sans la pénitence, aucune autre ne serait. Devons-nous en conclure qu'elle a, parmi elles, la primauté. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la pénitence est la première des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence est la première des vertus ». — La première est une parole de « la glose », qui, « sur ce texte de saint Matthieu, ch. III (v. 2), *Faites pénitence*, dit » expressément : « *La première des vertus est de punir, par la pénitence, le vieil homme et de détester les vices* ». — La deuxième objection fait observer que « s'éloigner du terme » que l'on quitte « semble venir avant que parvenir au terme » où l'on va. Or, toutes les autres ver-

tus semblent appartenir à l'approche du terme où l'on va; car toutes ordonnent l'homme à la réalisation du bien. La pénitence, au contraire, semble être ordonnée à s'éloigner du mal. Donc la pénitence vient, semble-t-il, avant toutes les autres vertus ». — La troisième objection arguë de ce que « avant la pénitence le péché est dans l'âme. Or, simultanément avec le péché aucune vertu » infuse « n'est dans l'âme. Donc aucune vertu ne précède la pénitence; mais elle-même paraît être la première, qui ouvre aux autres l'entrée en excluant le péché ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la pénitence procède de la foi, de l'espérance et de la charité, comme il a été déjà dit (art. 5). Donc la pénitence n'est pas la première des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « parmi les vertus, il n'y a pas à considérer l'ordre du temps, pour ce qui est des habitus; attendu que toutes les vertus étant connexes, comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1a-2ae*, q. 65, art. 3), toutes commencent à être simultanément dans l'âme », surtout quand il s'agit des vertus surnaturelles infuses qui sont connexes dans la charité et sont produites dans l'âme par l'action de l'Esprit-Saint y causant la grâce. « Mais l'une est dite précéder l'autre dans l'ordre de nature, qui se considère dans l'ordre des actes, pour autant que l'acte d'une vertu précède l'acte de l'autre vertu. D'après cela donc nous dirons que certains actes louables, même dans le temps précèdent l'acte et l'habitus de la pénitence : tels sont les actes de la foi et de l'espérance non formées » par la charité, « et l'acte de la crainte servile. Quant à l'acte et à l'habitus de la charité » chez les adultes « ils sont ensemble dans le temps avec l'acte et l'habitus de la pénitence et avec les habitus des autres vertus. C'est qu'en effet, comme il a été vu dans la Seconde Partie » (*1a-2ae*, q. 113, art. 7, 8), et nous y faisions allusion tout à l'heure, « dans la justification de l'impie sont ensemble le mouvement du libre arbitre vers Dieu, qui est l'acte de la foi formé par la charité, et le mouvement du libre arbitre contre le péché, qui est l'acte de la pénitence. Toutefois, de ces deux actes le premier précède na-

turellement le second ; car l'acte de la vertu de pénitence contre le péché » s'il s'agit de l'acte parfait qui n'a pas seulement pour principe l'acte de la crainte servile, et qui rejette le péché en raison de lui-même ou en raison de sa laideur et de l'offense qu'il constitue à l'égard de Dieu, « vient de l'amour de Dieu » et de l'amour parfait, qui n'est pas ce simple mouvement initial requis même pour la foi et l'espérance non formées, mais l'amour vrai de la charité ; « d'où il suit que le premier acte », celui de la charité, « est la raison et la cause du second », qui est l'acte de la pénitence. « Ainsi donc la pénitence n'est point purement et simplement la première des vertus ni par ordre de temps ni par ordre de nature ; parce que, dans l'ordre de nature, les vertus théologales la précèdent purement et simplement. D'une certaine manière, cependant, elle est la première parmi les autres vertus dans l'ordre du temps, quant à son acte qui vient le premier dans la justification de l'impie » : il s'agit là de son acte imparfait, qui procède de la seule crainte servile, lequel précède, dans le temps, en effet, les habitus et les actes de toutes les vertus surnaturelles parfaites que la charité revêt et informe de sa propre perfection. « Mais, dans l'ordre de nature, les autres vertus paraissent venir avant la pénitence, comme ce qui est par soi vient avant ce qui est par accident. Les autres vertus, en effet, semblent être par soi nécessaires au bien de l'homme. La pénitence, au contraire, ne l'est qu'en supposant quelque chose, savoir le péché préexistant. Et c'est ce que nous avions déjà dit (q. 65, art. 4) au sujet de l'ordre du sacrement de pénitence par rapport aux autres sacrements dont il a été déjà parlé ». Nous venons de voir, faite par saint Thomas lui-même, la remarque présentée plus haut quand nous signalions que le saint Docteur n'avait pas traité de la pénitence dans l'économie générale des vertus, mais seulement ici quand il traite des bienfaits de la rédemption après la chute.

L'*ad primum* répond que « cette glose » citée par l'objection, « parle de l'acte de la pénitence selon qu'il est le premier dans le temps parmi les actes des autres vertus ».

L'*ad secundum* accorde que « dans les mouvements succes-

sifs, s'éloigner du terme que l'on quitte précède dans le temps le fait d'arriver au terme où l'on va ; et cela précède aussi dans l'ordre de nature pour ce qui est du sujet, ou du côté de la cause matérielle » : car il faut que le sujet soit conçu comme dépouillé de la première forme qu'il perd avant de recevoir la seconde qu'il acquiert. « Mais selon l'ordre de la cause efficiente et finale, c'est l'arrivée au terme, qui précède : c'est, en effet, cela que se propose premièrement l'être qui agit. Or, cet ordre-là est celui qui se considère surtout dans les actes de l'âme, comme le dit Aristote, au livre II des *Physiques* » (ch. IX ; de S. Th., leç. 15).

L'*ad tertium* dit que « la pénitence ouvre l'entrée aux vertus en expulsant le péché par la vertu de foi et la vertu de charité qui la précèdent naturellement. Toutefois, elle ouvre de telle manière l'entrée ou la porte, qu'elles entrent ensemble avec elle. C'est qu'en effet, dans la justification de l'impie, ensemble avec le mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, se produit la rémission du péché et l'infusion de la grâce, avec laquelle sont répandues dans l'âme toutes les vertus, comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 65, art. 3, 5).

Cette dernière remarque de saint Thomas nous montre que la question de la vertu de pénitence et du jeu ou du fonctionnement qui est le sien dans l'économie des vertus rentre comme partie indispensable dans la justification du pécheur. Déjà, dans le traité de la grâce, à la fin de la *Prima-Secundæ*, le saint Docteur avait admirablement expliqué le mécanisme de nos actes sous l'action de l'Esprit-Saint qui convertit le pécheur. Ici, à propos de la vertu de pénitence, il a mis de nouveau en lumière, avec un surcroît de précision, ce merveilleux mécanisme.

Après avoir traité de la pénitence en elle-même, sous sa raison de sacrement de la loi nouvelle et sous sa raison de vertu, « nous devons maintenant » supposant les deux aspects toujours unis, « considérer l'effet » ou les effets « de la pénitence.

— D'abord, quant à la rémission des péchés mortels (q. 86) ; deuxièmement, quant à la rémission des péchés véniels (q. 87) ; troisièmement, quant au retour des péchés remis (q. 88) ; quatrièmement, quant à la restitution des vertus » (q. 89).

Voyons, d'abord, quel est l'effet de la pénitence quant à la rémission des péchés mortels.

C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION LXXXVI

DE L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT A LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS

Cette question comprend six articles :

1° Si les péchés mortels sont enlevés par la pénitence?
2° S'ils peuvent être enlevés sans la pénitence?
3° Si un péché mortel peut être remis sans l'autre?
4° Si la pénitence enlève la coulpe, laissant l'obligation à la peine?
5° Si les restes des péchés demeurent?
6° Si d'enlever le péché est l'effet de la pénitence en tant qu'elle est vertu ou en tant qu'elle est sacrement?

Article Premier.

Si par la pénitence sont écartés tous les péchés?

Trois objections veulent prouver que « par la pénitence ne sont pas écartés tous les péchés ». — La première en appelle à ce que « l'Apôtre dit, *aux Hébreux,* ch. XII (v. 17), qu'*Esaü ne trouva point place pour la pénitence, quoiqu'il la cherchât avec larmes ;* c'est-à-dire, explique la glose, qu'*il ne trouva point place pour le pardon et la bénédiction par la pénitence.* Et, au livre II des Machabées, ch. IX, v. 13), il est dit d'Antiochus : *Ce scélérat priait le Seigneur, auprès de qui il ne devait point trouver miséricorde.* Donc il ne semble pas que par la pénitence tous les péchés soient enlevés ». — La deuxième objection est un texte de « saint Augustin, au livre *Du sermon du Seigneur sur la montagne*» (liv. I, ch. XXII), où il est « dit que la tache de ce péché est si grande (savoir qu'*après la connaissance de Dieu par la grâce du Christ, l'homme attaque son frère et en vienne à jalouser la grâce elle-même*), qu'*il ne peut pas venir à l'humilité de la*

prière, même si sa mauvaise conscience l'oblige à reconnaître et à avouer son péché. Donc tout péché ne peut pas être enlevé par la pénitence ». La troisième objection arguë de ce que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. XII (v. 32) : *Celui qui aura dit une parole contre l'Esprit-Saint n'aura point de rémission ni dans ce siècle ni dans l'autre.* Donc tout péché ne peut pas être remis par la pénitence ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 22) : *De toutes ses iniquités qu'il a commises, je ne m'en souviendrai plus* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « si un péché ne pouvait pas être enlevé par la pénitence, cela viendrait de deux chefs : ou bien parce que quelqu'un ne pourrait pas se repentir ou faire pénitence de son péché ; ou bien parce que la pénitence ne pourrait pas effacer ce péché. — Au premier titre, ne peuvent pas être effacés les péché des démons, et aussi des hommes qui sont damnés ; parce que leur cœur est confirmé dans le mal, de telle sorte que le péché ne peut pas leur déplaire sous sa raison de coulpe, mais qu'il leur déplaît seulement en raison de la peine qu'ils souffrent : auquel titre ils ont une certaine pénitence, mais infructueuse, selon cette parole de la *Sagesse*, ch. V (v. 3) : *Faisant pénitence et gémissant dans l'angoisse de leur esprit.* Aussi bien une telle pénitence n'est point avec l'espoir du pardon, mais avec le désespoir. Mais tel ne peut pas être le péché de l'homme en cette vie, où son libre arbitre est flexible au bien et au mal, Et, par suite, dire qu'il est quelque péché en cette vie dont l'homme ne puisse pas faire pénitence, est une erreur. D'abord, parce que, de ce chef, le libre arbitre est enlevé. Ensuite, parce que ce serait déroger à la vertu de la grâce, par laquelle peut être mû le cœur de n'importe quel pécheur à l'effet de se repentir, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXI (v. 1) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu et Il le tournera en quelque sens qu'Il voudra.* — De même, qu'au second titre, un péché ne puisse pas être remis par la pénitence vraie, est aussi une erreur. Premièrement parce que cela répugne à la divine miséricorde, dont il est dit, dans Joël, ch. II (v. 13), que *le Seigneur*

est bon et miséricordieux et de grande miséricorde et placable au-dessus de toute malice. C'est qu'en effet, Dieu serait en quelque sorte vaincu par l'homme, si l'homme voulait que son péché fût effacé et que Dieu ne le voulût point. Secondement, parce que cela dérogerait à la vertu de la Passion du Christ par laquelle la pénitence opère, comme aussi tous les autres sacrements : il est écrit, en effet, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 2) : *Lui-même est propitiation pour nos péchés; non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier.* — Et, par suite, il faut dire purement et simplement que tout péché en cette vie peut être effacé par la pénitence ». On remarquera la netteté de cette conclusion formulée par saint Thomas, après que, du reste, il l'avait si admirablement justifiée dans ce lumineux corps d'article. Et il était bon que l'un et l'autre fût ainsi mis en lumière et en très haut relief, étant donné qu'il s'agissait d'une question si importante pour toute l'économie du salut parmi les hommes.

L'*ad primum* répond qu' « Ésaü n'avait pas une vraie pénitence. Et on le voit par ce qu'il dit : *Viendront les jours du deuil de mon père, et je tuerai Jacob mon frère.* — De même, pour Antiochus. Sa pénitence n'était point vraie. Sa douleur de la faute passée portait non pas sur l'offense de Dieu, mais sur l'infirmité corporelle qu'il souffrait ».

L'*ad secundum* dit que « cette parole de saint Augustin » citée dans l'objection, « doit s'entendre que *la tache de ce péché est trop grande pour venir à l'humilité de la prière*, c'est-à-dire *facilement*; au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il ne peut pas être guéri parce que sa guérison n'est pas facile. Toutefois, cela peut être fait par la vertu de la grâce divine, qui même parfois *convertit au fond de la mer*, comme il est dit dans le psaume (LXVII, v. 23) ». Tout est possible à Dieu, dans l'ordre de la conversion du pécheur, comme dans l'ordre des transformations de la nature.

L'*ad tertium* précise que « cette *parole* ou ce *blasphème* contre l'Esprit-Saint », déclaré irrémissible par le Christ dans l'Évangile, « est l'impénitence finale, comme le note saint Augustin, au livre *Des paroles du Seigneur* (liv. XI, ch. XII, XIII, XXI) :

et si elle est entièrement irrémissible, c'est parce que après la fin de cette vie il n'y a plus de rémission des péchés », comme il a été dit pour les démons et les damnés. — « Que si par le blasphème contre le Saint-Esprit on entendait », comme d'aucuns l'entendent en effet, « le péché de malice voulue, ou encore le blasphème contre la personne de l'Esprit-Saint, il serait dit irrémissible, pour signifier qu'il n'est pas facilement remis : soit parce qu'un tel péché n'a pas en soi d'excuse ; soit parce que pour ce péché l'homme est puni dans ce monde et dans l'autre, comme il a été exposé dans la Seconde Partie » (2^a-2^{ae}, q. 14, art. 3).

Il n'est aucun péché, de quelque nature qu'il soit et quelle que puisse être sa gravité, qui ne soit rémissible pour l'homme tant qu'il vit sur cette terre. On ne peut, on ne doit jamais dire qu'il soit enfoncé dans le mal ou obstiné dans son péché au point de ne pouvoir pas changer, se convertir, remonter du fond de cet abîme et retourner à Dieu. Il le peut en raison de son libre arbitre, qui n'est jamais, sur cette terre, définitivement fixé dans le mal ; et, aussi, en raison de la grâce de Dieu qui peut toujours changer la volonté du pécheur. D'autre part, quand la volonté du pécheur se convertit ainsi, elle le fait toujours sous le coup de l'action de la grâce et par la vertu de la Passion du Christ qui agit dans le sacrement de pénitence avec une efficacité souveraine. Dès lors, il est trop évident que rien ne saurait résister à cette efficacité. Tout péché est susceptible de pénitence, de pénitence vraie ; et tout péché qui tombe sous la pénitence vraie est infalliblement remis. — Le serait-il aussi, pourrait-il l'être, s'il ne tombait pas sous la pénitence. La question vaut d'être posée. Elle nous permettra de mieux entendre la nécessité de la pénitence qui nous occupe dans ce traité. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si sans la pénitence le péché peut être remis?

Trois objections veulent prouver que « sans la pénitence le péché peut être remis ». — La première dit que « la vertu de Dieu n'est pas moindre à l'endroit des adultes qu'à l'endroit des enfants. Or, aux enfants les péchés sont remis sans la pénitence. Donc ils doivent l'être aussi aux adultes ». — La deuxième objection déclare que « *Dieu n'a point lié sa vertu aux sacrements* (Maître des *Sentences*, liv. IV, dist. IV). Or, la pénitence est un certain sacrement. Donc par la vertu divine les péchés peuvent être remis sans la pénitence ». — La troisième objection fait observer que « la miséricorde de Dieu est plus grande que celle des hommes. Or, l'homme parfois remet son offense à l'homme qui ne se repent point; et, aussi bien, le Seigneur Lui-même a ce mandat, en saint Matthieu, ch. V (v. 44) : *Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent*. Donc, à plus forte raison, Dieu remet leur offense aux hommes qui ne se repentent pas ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le Seigneur dit, dans Jérémie, ch. XVIII (v. 8) : *Si cette nation fait pénitence du mal qu'elle a fait, moi aussi je me repentirai du mal que j'ai résolu de lui faire*. Et, par suite, il semble qu'inversement, si l'homme ne fait pas pénitence, Dieu ne lui remet pas son offense ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est impossible que le péché actuel mortel soit remis sans la pénitence, à parler de la pénitence qui est vertu. C'est qu'en effet, le péché étant l'offense de Dieu, Dieu remet le péché de la manière dont Il remet l'offense commise contre Lui. Or, l'offense s'oppose directement à la grâce », à la bonne grâce : « on dit, en effet, de quelqu'un qu'il est offensé à l'endroit d'un autre, quand il le repousse de ses bonnes grâces » et n'a plus rien de commun avec lui, en fait de rapports d'amitié. « D'autre part, comme il a été vu dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 110, art. 1),

il y a cette différence entre la grâce de Dieu » ou son amitié « et la grâce » ou l'amitié « de l'homme, que la grâce de l'homme ne cause point mais présuppose la bonté » ou la perfection, « vraie ou apparente, en celui qu'on a dans sa grâce. La grâce de Dieu, au contraire, cause la bonté en celui qui en est l'objet, pour cette raison que la bonne volonté de Dieu » ou sa disposition affective à l'endroit de quelqu'un, « comprise sous le nom de grâce, est cause du bien qui est dans la créature. Il suit de là qu'il peut arriver qu'un homme remette à quelqu'un l'offense qu'il ressentait contre lui » et lui rende ses bonnes grâces, « sans que la volonté de celui qui en est l'objet en soit aucunement changée. Mais il ne peut pas arriver que Dieu remette l'offense à quelqu'un sans que la volonté de ce quelqu'un soit changée ». Dieu ne peut retirer sa grâce et se tenir pour offensé à l'endroit de quelqu'un qu'en raison d'un mal et d'un mal moral existant dans l'âme de ce quelqu'un. Ce mal moral est le péché. La volonté du pécheur s'est détournée de Dieu. Elle lui a préféré un bien créé. Voilà le mal qui constitue l'offense de Dieu. Si Dieu remet cette offense, s'Il rend ses bonnes grâces, étant donné, nous l'avons dit, que sa grâce produit en celui qui en est l'objet, le bien qui la motive, il s'ensuit, de toute nécessité, que Dieu, en rendant sa grâce, ses bonnes grâces, chassera de l'âme, de la volonté du pécheur, ce qui était la cause de la disparition de cette grâce, c'est-à-dire le péché. Et donc Il changera, de toute nécessité, la volonté de celui qui l'avait offensé et à qui Il rend sa grâce. « L'offense du péché mortel procède de ce que la volonté de l'homme est détournée de Dieu par son attache indue à quelque bien muable. Il est donc requis, pour la rémission de l'offense divine, que la volonté de l'homme soit changée de telle sorte qu'elle se retourne vers Dieu en détestant de s'être tournée vers la créature et en se proposant de réparer » l'injure faite à Dieu par son attache coupable au bien créé. « Et cela même appartient à la raison de la pénitence, selon que la pénitence est une vertu ». La pénitence, sous sa raison de vertu, est précisément cette détestation du mouvement de la volonté qui s'est portée indûment vers la créature, au préjudice du bien de

Dieu, et qui se propose de réparer l'injure faite à Dieu par cette offense. « Il est donc tout à fait impossible que le péché soit remis à quelqu'un sans la pénitence sous sa raison de vertu ». Dire le contraire serait ne pas s'entendre, ce serait une contradiction.

« Pour ce qui est du sacrement de pénitence, il se parfait, comme il a été dit plus haut (q. 84, art. 1, *ad* 2um; art. 3), par l'office du prêtre qui lie et absout. Dieu peut, sans lui, remettre le péché; comme le Christ le remit à la femme adultère, ainsi qu'on le lit en saint Jean, ch. VIII (v. 11), et à la femme pécheresse, ainsi qu'on le lit en saint Luc, ch. VII (v. 47, 48) : et, toutefois, à ces femmes-là, le Christ ne remit point leurs péchés sans la vertu de pénitence; car, comme le dit saint Grégoire, dans son Homélie (hom. XXXIII *sur l'Évangile*), *par sa grâce Il attira au-dedans*, c'est-à-dire à la pénitence, *celle que par sa miséricorde Il accueillit au-dehors* ».

L'*ad primum* fait observer que « dans les enfants, il n'y a que le péché originel, lequel ne consiste pas dans un désordre actuel de la volonté, mais dans un certain désordre habituel de la nature, comme il a été vu dans la Seconde Partie » (*1*^{a}-*2*^{ae}, q. 82, art. 1). On voudra bien remarquer une fois de plus cette doctrine du péché originel, souligné par nous avec tant de soin toutes les fois que nous l'avons rencontrée dans saint Thomas et que le saint Docteur vient de préciser à nouveau en une formule si lumineuse et si pleine. Le péché originel ne consiste pas en un désordre actuel de la volonté du sujet, supposant un acte personnel accompli par le sujet lui-même; il n'est qu'un désordre habituel de la nature du sujet, peccamineux et volontaire en raison de la volonté coupable du chef de cette nature de qui chacun de nous la tient par voie d'origine. Dans l'enfant, il n'y a pas d'autre péché que ce péché de nature. « Il s'ensuit que ce péché est remis aux enfants avec le changement habituel par l'infusion de la grâce et des vertus, et non avec un changement actuel » qui supposerait un changement d'*actes* dans la volonté du sujet. « Dans l'adulte, au contraire, en qui sont les péchés actuels, consistant dans le désordre actuel de la volonté, les péchés ne sont point remis,

même dans le baptême, sans le changement actuel de la volonté ; ce qui se fait par la pénitence », considérée comme vertu.

L'*ad secundum* dit que « cette raison » donnée par l'objection « procède de la pénitence selon qu'elle est un sacrement ».

L'*ad tertium* répond que « la miséricorde de Dieu est d'une plus grande vertu que la miséricorde de l'homme en ce qu'elle change la volonté de l'homme pour qu'il fasse pénitence : chose que la miséricorde de l'homme ne peut point faire », comme il a été expliqué au corps de l'article.

Et cette explication du corps de l'article, que nous nous sommes appliqué à mettre dans tout son jour, ne saurait être trop remarquée et retenue. Elle est une application nouvelle de la grande doctrine exposée officiellement ou en son lieu propre, à l'article premier de la question 110, dans la Prima-Secundæ, où il était question de la grâce. Rien de plus fécond, rien de plus lumineux que cette doctrine pour entendre le mystère des conseils de Dieu à l'endroit de ses créatures dans l'ordre de sa Providence et de sa Prédestination. C'est toujours à cette différence essentielle entre l'amour de Dieu et l'amour de la créature, qu'il faudra tout ramener dans ces insondables mystères. L'amour de la créature suppose dans l'être aimé le bien qui le motive. L'amour de Dieu ne suppose rien. Il porte tout avec lui. Et, aussi bien, tandis que l'amour de la créature peut porter sur ce qui n'est pas un vrai bien, et peut exister sans rendre bon ce qui en est l'objet, l'amour de Dieu rend bon tout ce qu'Il aime, et la mesure de la bonté ou de la perfection pour tout être qui est et qui n'est que dans la mesure même où Dieu l'aime, c'est la mesure de l'amour de Dieu envers lui. — Il n'est aucun péché qui ne puisse être remis, sur cette terre, par la pénitence ; et aucun péché ne peut être remis sans la pénitence, au sens qui a été expliqué. Mais se pourrait-il qu'un péché fût remis sans un autre, par la pénitence ; ou bien faut-il dire, au contraire, que la pénitence ne peut en remettre aucun sans que tous les autres soient remis. C'est le nouveau point de doctrine que nous devons maintenant examiner et que saint Thomas étudie à l'article qui suit.

Article III.

Si par la pénitence un péché peut être remis sans l'autre?

Cinq objections veulent prouver que « par la pénitence un péché peut être remis sans l'autre ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans Amos, ch. IV (v. 7) : *J'ai fait pleuvoir sur une cité, et je n'ai pas fait pleuvoir sur l'autre : une partie a été arrosée, et la partie où je n'ai pas fait pleuvoir a séché.* Et saint Grégoire, expliqnant ce texte, dit, *sur Ézéchiel* (liv. I, hom, X) : *Quand celui qui hait son frère se corrige des autres vices, une seule et même cité est en partie arrosée par la pluie, et en partie elle demeure sèche : c'est qu'en effet, il en est qui amputent certains vices et s'endurcissent dans les autres.* Donc un péché peut être remis par la pénitence sans l'autre ». — La deuxième objection est un texte de « saint Ambroise, sur *Bienheureux les purs* », où il est « dit : *La première consolation est que Dieu n'oublie pas de faire miséricorde : la seconde est par la punition, où, même si la foi manque, la peine satisfait et relève.* Donc il se peut que quelqu'un soit relevé d'un péché, alors que le péché d'infidélité demeure ». — La troisième objection fait remarquer que « des choses qui ne doivent pas nécessairement être ensemble l'une peut être enlevée sans l'autre. Or, les péchés, comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 63, art. I), ne sont pas connexes; et, par suite, l'un peut être sans l'autre. Donc l'un peut être remis sans l'autre par la pénitence ». — La quatrième objection dit que « les péchés sont les dettes que nous demandons qu'elles nous soient remises, quand nous disons dans l'Oraison dominicale : *Remettez-nous nos dettes.* Or, l'homme quelquefois remet une dette sans remettre l'autre. Donc Dieu aussi par la pénitence remet un péché sans l'autre ». — La cinquième objection en appelle à ce que « c'est par l'amour de Dieu que sont relâchés aux hommes leurs péchés; selon cette parole de Jérémie, ch. XXXI (v. 3) : *Dans un amour éternel je t'ai aimé ; et c'est pourquoi je*

l'ai attiré, te prenant en pitié. Or, rien n'empêche que Dieu aime l'homme pour une chose et qu'Il demeure offensé pour une autre chose : c'est ainsi qu'Il aime le pécheur quant à sa nature, et qu'Il le hait quant à sa faute. Donc il semble possible » même après ce qui a été dit dans les articles précédents, « que Dieu par la pénitence remette un péché sans l'autre ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin (ou peut-être de l'Anonyme), dans le livre *De la pénitence* » (ch. IX), où il est « dit : *Il en est plusieurs qui se repentent d'avoir péché, mais non totalement, se réservant certaines choses auxquelles ils prennent plaisir, ne prenant pas garde que le Seigneur délivre tout ensemble du démon un muet et un sourd, nous enseignant par là qu'Il ne guérit jamais sinon de tout* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est impossible que par la pénitence un péché soit remis sans l'autre ». Et il en apporte trois raisons. — « Premièrement, parce que le péché est remis pour autant que l'offense de Dieu est enlevée par la grâce », comme nous le rappelions à l'article précédent : « et, aussi bien dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 109, art. 7 ; q. 113, art. 2) il a été vu que nul péché ne peut être remis sans la grâce. Or, tout péché mortel est contraire à la grâce et l'exclut. Donc il est impossible qu'un péché » mortel « soit remis sans l'autre » : dire le contraire est affirmer tout ensemble que la grâce est dans l'âme et qu'elle n'y est pas, ce qui implique contradiction. — « Secondement, parce que, comme il a été montré (art. préc.), le péché mortel ne peut pas être remis sans une vraie pénitence, à laquelle il appartient que le péché soit laissé parce qu'il est contre Dieu. Or, ceci est commun à tous les péchés mortels. D'autre part, où la raison est la même, l'effet doit l'être aussi. Il s'ensuit que celui-là ne peut pas être véritablement pénitent, qui se repent d'un péché et non de l'autre. Si, en effet, le péché lui déplaisait parce qu'il est contre Dieu aimé par-dessus tout, chose requise pour la raison de la vraie pénitence, il s'ensuivrait qu'il se repentirait de tous ses péchés. Il suit donc qu'il est impossible qu'un péché soit remis sans l'autre. — Troisièmement, parce que ce serait contre la perfection de la miséricorde de

Dieu, dont *les œuvres sont parfaites*, comme il est dit au *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 4). C'est donc totalement qu'Il fait miséricorde à celui à qui Il fait miséricorde. Et c'est ce que dit saint Augustin (l'Anonyme), au livre *De la pénitence : Il y a une sorte d'infidélité impie à attendre un demi pardon de Celui qui est juste et la justice même* ».

L'*ad primum* explique qu' « on ne doit pas entendre cette parole de saint Grégoire », que citait l'objection, « quant à la rémission de la coulpe, mais quant à la cessation de l'acte : c'est-à-dire que parfois celui qui avait accoutumé de commettre plusieurs péchés, laisse l'un sans cependant laisser l'autre. Et, sans doute, cela même se fait par le secours divin, mais qui ne va pas jusqu'à la rémission de la coulpe ». — On voudra bien remarquer ce dernier mot de saint Thomas. Il est précieux pour les questions de la grâce. Il faut se garder de concevoir la grâce de Dieu aidant le pécheur à quitter son péché, comme une motion ou action uniforme et à procédé toujours identique ou aboutissant à un seul et même effet qui serait toujours la justification de l'impie. Rien de plus complexe, de plus divers, de plus multiple ou de plus gradué dans ses modalités et dans ses effets, que cette action de la grâce, au sens de providence de Dieu enveloppant l'être humain dans son agir moral. Elle s'étend à tout, depuis le premier moment où l'être humain s'éveille à sa vie morale jusqu'à la fin de cette vie qui n'est définitivement terminée que par la mort.

L'*ad secundum* doit être noté pour le sens que saint Thomas donne ici au mot *foi* dans le texte de saint Ambroise cité par l'objection. « Dans ce texte de saint Ambroise, le mot *foi* ne peut pas se prendre au sens de la foi par laquelle on croit au Christ; attendu que, comme le dit saint Augustin, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. XV (v. 22). *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient point le péché*, savoir de l'infidélité : *c'est, en effet, ce péché par lequel tous les péchés sont tenus*. Mais saint Ambroise prend la foi pour *la conscience* » : au sens, du reste, où saint Paul en parle dans l'épître *aux Romains*, quand il dit que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, voulant

signifier que sans la conscience droite, on ne peut être juste devant Dieu. C'est en ce sens que parle ici saint Ambroise : « Quelquefois, en effet, par les peines que l'homme supporte avec patience, il obtient la rémission d'un péché dont il n'avait pas conscience » et dont cependant il s'était rendu coupable au regard de la justice de Dieu. Saint Paul ne dit-il pas encore : *Je n'ai conscience de rien ; mais je ne me crois pas justifié pour cela.* Ce sont ces fautes que nous pouvons ne pas soupçonner, mais qui sont présentes au regard de Dieu, qu'il est possible de racheter par des actes de patience ou de pieuse résignation accomplis en esprit de pénitence.

L'*ad tertium* déclare que « les péchés, bien qu'ils ne soient pas connexes du côté du bien créé auxquels ils se portent, sont cependant connexes quant à l'aversion du bien incréé, en laquelle conviennent tous les péchés mortels. Et c'est de ce chef qu'ils ont la raison d'offense de Dieu que la pénitence doit enlever ».

L'*ad quartum* dit que « la dette d'une chose extérieure, de l'argent par exemple, n'est point contraire à l'amitié qui fait qu'on remet une dette. Et c'est pourquoi une chose peut être remise sans que l'autre le soit. Mais la dette de la coulpe est contraire à l'amitié. Et voilà pourquoi une coulpe ou une offense n'est pas remise sans l'autre. Il paraîtrait ridicule, en effet, que quelqu'un demandât à un autre pardon d'une offense et non pas de telle autre », si, en effet, il en avait commises plusieurs contre lui.

L'*ad quintum* répond que « l'amour dont Dieu aime la nature de l'homme n'est pas ordonné au bien de la gloire qui est empêché pour l'homme par n'importe quel péché mortel. Mais l'amour de la grâce par lequel se fait la rémission du péché mortel, ordonne l'homme à la vie éternelle, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.* Aussi bien la raison n'est pas la même ». Dieu peut aimer l'homme dans l'ordre des biens naturels et en vertu de cet amour lui communiquer ces sortes de biens sans connexion aucune de ces biens entre eux ou de tous ces biens avec les biens surnaturels de la grâce et de la gloire. Mais, dans

l'ordre surnaturel, l'amour de Dieu porte avec lui tout ce que comprend essentiellement la vie de la grâce en fonction de la gloire. Et, dans cette économie, il n'y a place pour aucun péché mortel. Si donc Dieu aime quelqu'un de l'amour de la grâce, lui communiquant la vie surnaturelle que cette grâce implique, il faut de toute nécessité qu'Il ne laisse dans son âme aucun péché mortel, tout péché mortel étant, de soi, incompatible avec cette vie de la grâce.

S'il s'agit de la coulpe du péché mortel, de tout péché mortel, il est impossible qu'aucune demeure dans l'âme quand celle-ci bénéficie de la rémission qui se fait pour elle dans la pénitence. La grâce de Dieu, la raison même de véritable pénitence et la perfection de la miséricorde divine s'y opposent de la façon la plus absolue — Mais si rien ne demeure, dans l'âme, de la raison de coulpe, faut-il en dire autant de l'obligation à la peine qui est une suite de la coulpe. Cette obligation est-elle enlevée du seul fait de la pénitence ; ou bien se pourrait-il que même quand la coulpe a disparu, l'obligation à la peine contractée par elle demeure. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si, la coulpe étant remise par la pénitence, l'obligation à la peine demeure?

Trois objections veulent prouver que « la coulpe étant remise par la pénitence, l'obligation à la peine ne demeure pas ». — La première dit que « si on enlève la cause, l'effet est enlevé. Or, c'est la coulpe qui est cause de l'obligation à la peine : l'homme, en effet, se trouve digne de peine parce qu'il a commis une faute. Donc, la coulpe étant remise, il ne se peut pas que demeure l'obligation à la peine ». — La deuxième objection arguë de ce que « comme l'Apôtre le dit aux *Romains*, ch. v (v. 15 et suiv.), le don du Christ est plus efficace que le

péché. Or, en péchant, l'homme encourt simultanément la coulpe et l'obligation à la peine. Donc, à plus forte raison, par le don de la grâce ensemble est remise la coulpe et enlevée l'obligation à la peine ». — La troisième objection en appelle à ce que « la rémission des péchés se fait dans la pénitence par la vertu de la Passion du Christ, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 25) : *Celui que Dieu a proposé comme propitiations par la foi en son sang pour la rémission des péchés qui ont précédé.* Or, la Passion du Christ est suffisamment satisfactoire pour tous les péchés, comme il a été vu plus haut (q. 48, art. 2; q. 49, art. 3). Donc après la rémission de la coulpe ne demeure pas quelque obligation à la peine ».

L'argument *sed contra* apporte l'exemple de David dont il est parlé au livre des *Rois*. Et, en effet, « au second livre des *Rois*, ch. XII (v. 13, 14), il est dit que David repentant ayant dit à Nathan » le prophète : « *J'ai péché contre le Seigneur*, Nathan lui dit : *Le Seigneur aussi a enlevé votre péché : vous ne mourrez pas. Toutefois, le fils qui vous est né mourra de mort :* ce qui eut lieu comme peine du péché qui avait précédé, ainsi qu'il est marqué au même endroit. Donc, la coulpe étant remise, il demeure encore une certaine obligation à la peine ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 87, art. 4), dans le péché mortel se trouvent deux choses : l'aversion du bien immuable et la recherche désordonnée d'un bien muable. Du côté de l'aversion » qui fait qu'on se détourne « du bien immuable » qui est Dieu, « le péché mortel entraîne l'obligation à la peine éternelle, de telle sorte que celui qui a péché contre le bien éternel soit puni éternellement. Du côté de la poursuite du bien muable, en tant qu'elle est désordonnée, le péché mortel entraîne l'obligation à une certaine peine : car le désordre de la coulpe n'est ramené à l'ordre de la justice que par la peine ; il est juste, en effet, que celui qui a plus accordé à sa volonté qu'il ne devait souffre quelque chose contre sa volonté : de la sorte on a l'égalité » de la justice. « Et, aussi bien, il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. XVIII (v. 7) : *Dans la mesure où il s'est glorifié et a été dans les délices, dans cette mesure-là donnez-lui des*

tourments et des pleurs. Toutefois, parce que la poursuite du bien muable est chose finie, le péché mortel n'a pas, de ce chef, qu'il lui soit dû une peine éternelle. Aussi bien, si l'on a la poursuite désordonnée du bien muable sans l'aversion de Dieu, comme il arrive dans les péchés véniels, il n'est pas dû au péché une peine éternelle, mais une peine temporelle. Or, quand la coulpe est remise par la grâce, l'aversion qui détournait l'âme de Dieu est enlevée, en tant que par la grâce l'âme est unie à Dieu. Il s'ensuit que simultanément est enlevée l'obligation à la peine éternelle. Mais l'obligation à une certaine peine temporelle peut cependant demeurer ». — Rien de plus lumineux que cet exposé du corps de l'article. Il n'est, du reste, que le résumé de la grande doctrine de la peine due au péché que saint Thomas a formulée avec tant de maîtrise dans la *Prima-Secundæ*, question 87 et 88, appliquée ici à la rémission des péchés par la pénitence.

L'*ad primum* fait remarquer que « la faute mortelle a l'un et l'autre, savoir l'aversion qui détourne de Dieu et la poursuite du bien créé. Mais, comme il a été vu dans la Seconde Partie » (*1ª-2ªe*, q. 71, art. 6), en un article du plus haut intérêt et aussi délicat qu'il est important, « l'aversion par laquelle on se détourne de Dieu est ce qu'il y a de formel dans le péché; la poursuite du bien créé, ce qu'il y a de matériel. Or, en toute chose, quand on enlève ce qu'il y a de formel, l'espèce de la chose n'est plus : c'est ainsi qu'en enlevant la note raisonnable, l'espèce humaine n'existe plus. Il suit de là que la faute mortelle est dite remise du seul fait que par la grâce est enlevée l'aversion se détournant de Dieu et en même temps l'obligation à la peine éternelle. Toutefois, ce qui est matériel demeure » ou peut demeurer; « savoir la poursuite désordonnée du bien créé », du moins quant à ses suites, dont l'une était « l'obligation à la peine temporelle ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 111, art. 2), il appartient à la grâce d'opérer dans l'homme en le justifiant du péché, et de coopérer à l'homme pour qu'il agisse avec droiture. La rémission de la coulpe et de l'obligation à la peine éternelle appartient à

la grâce opérante ; mais la rémission de l'obligation à la peine temporelle appartient à la grâce coopérante, en tant que l'homme, avec le secours de la grâce divine, supportant patiemment les peines, est absous de l'obligation à la peine temporelle. De même donc que l'effet de la grâce opérante précède l'effet de la grâce coopérante ; de même aussi la rémission de la coulpe et de la peine éternelle précède la pleine rémission de la peine temporelle. Car l'une et l'autre vient de la grâce ; mais la première, de la grâce seule ; et la seconde, de la grâce et du libre arbitre ». On voit, par cette lumineuse réponse, comment il est possible que la rémission de la peine temporelle ne se fasse que peu à peu, tandis que la rémission de la peine éternelle se fait instantanément, par la justification même qu'apporte la grâce de la pénitence. L'une est l'œuvre de Dieu seul ou de sa grâce opérante. L'autre est l'œuvre de l'homme avec le concours de la grâce : et, dans cette coopération, le plus ou moins de ferveur de l'homme contribue à graduer soit la promptitude soit la plénitude de l'effet à obtenir.

L'*ad tertium* déclare que « la Passion du Christ est de soi suffisante à enlever toute obligation à la peine non pas seulement éternelle, mais aussi temporelle ; et selon le mode dont l'homme participe la vertu de la Passion du Christ, il perçoit aussi l'absolution de l'obligation à la peine. Or, dans le baptême, l'homme participe totalement la vertu de la Passion du Christ, pour autant que par l'eau et l'Esprit il est enseveli avec le Christ dans la mort au péché et il est régénéré en Lui pour une nouvelle vie. Aussi bien dans le baptême l'homme obtient la rémission de l'obligation à toute la peine. Mais dans la pénitence, il obtient la vertu de la Passion du Christ selon le mode de ses propres actes, qui sont la matière de la pénitence, comme l'eau est la matière du baptême, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 1, *ad 1um*). Et c'est pourquoi ce n'est pas tout de suite par le premier acte de la pénitence où la coulpe est remise, qu'est déliée l'obligation de toute la peine, mais quand sont accomplis tous les actes de la pénitence », parmi lesquels, nous le verrons, la satisfaction a une place essentielle. Le baptême agit de lui-même et tout seul, indépendam-

ment du sujet qui le reçoit, pourvu seulement que celui-ci n'y mette pas d'obstacle ; parce que le sujet n'est pour rien dans le sacrement lui-même. Dans la pénitence, au contraire, les actes du pénitent font partie du sacrement lui-même. Ils en constituent la matière. Et, par suite, le sacrement n'agit que selon la teneur et la qualité de ces actes-là. Avec ceci, d'ailleurs, que parmi ces actes, il en est qui coexistent au moment où le sacrement produit son effet essentiel, savoir la rémission de la coulpe et de l'obligation à la peine éternelle, et d'autres qui ne se réalisent qu'après ce premier effet, en vue précisément du second à obtenir, savoir la rémission de l'obligation à la peine même temporelle ; ces derniers actes sont ceux qui ont trait à la satisfaction requise comme partie essentielle du sacrement de pénitence.

L'obligation à la peine temporelle que le péché entraîne après lui peut demeurer et demeure même ordinairement, alors que cependant la faute et l'obligation à la peine éternelle ont été déjà remises par la grâce du sacrement de pénitence. — Mais n'y a-t-il que cette peine temporelle qui demeure comme obligation après le péché. N'y aurait-il pas aussi quelque chose ayant trait au côté moral du péché qui demeurerait également. Que penser de ce qu'on est convenu d'appeler les restes du péché. Ces restes demeurent-ils après la rémission de la coulpe. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Saint Thomas va nous donner la réponse à l'article qui suit.

Article V.

Si, quand la faute mortelle est remise, sont enlevés tous les restes du péché ?

Trois objections veulent prouver que « la faute mortelle étant remise, sont enlevés tous les restes du péché ». — La première apporte un texte pris « dans le livre *De la pénitence* », ch. IX, ouvrage anonyme attribué, du temps de saint Thomas

à « saint Augustin » où il est « dit : *Jamais le Seigneur n'a guéri quelqu'un qu'Il ne l'ait entièrement délivré : c'est ainsi qu'Il guérit l'homme tout entier, le jour du sabbat, son corps de toute infirmité, son âme de toute contagion.* Or, les restes du péché appartiennent à l'infirmité du péché. Donc il ne semble pas possible que, la faute étant remise, les restes du péché demeurent ». — La deuxième objection fait observer que « selon saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 16), le bien est plus efficace que le mal, parce que le mal n'agit que dans la vertu du bien. Or, l'homme, en péchant, contracte simultanément toute l'infection du péché. Donc, à plus forte raison, quand il se repent et fait pénitence, il est délivré aussi de tous les restes du péché ». — La troisième objection dit que « l'œuvre de Dieu est plus efficace que l'œuvre de l'homme. Or, par l'exercice des œuvres humaines allant au bien sont enlevés les restes du péché contraire. Donc, à plus forte raison, ils sont enlevés par la rémission de la coulpe qui est l'œuvre de Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « en saint Marc, ch. VIII (v. 22 et suiv.), nous lisons que l'aveugle illuminé par le Seigneur, fut d'abord rétabli dans une vue imparfaite, ce qui lui faisait dire : *Je vois les hommes comme des arbres qui marchent;* et, ensuite, il fut rétabli à la perfection, de telle sorte *qu'il voyait clairement toutes choses.* Or, l'illumination de l'aveugle signifie la délivrance du pécheur. Donc, après la première rémission de la coulpe qui rétablit le pécheur pour la vue spirituelle, en lui demeurent encore certains restes du péché passé ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le péché mortel, du côté de la poursuite désordonnée du bien muable, cause dans l'âme une certaine disposition » dans le sens de cette poursuite désordonnée ; « ou, même, un certain habitus, si l'acte se répète fréquemment. D'autre part, comme il a été dit (art. 4, *ad 1um*), la coulpe du péché mortel est remise, pour autant que par la grâce est enlevée l'aversion qui détournait l'âme de Dieu. Mais étant ainsi enlevé ce qui est du côté de l'aversion, toutefois peut demeurer ce qui est du côté de la poursuite désordonnée » du bien sensible, « celle-ci pou-

vant exister sans celle-là, ainsi qu'il a été dit » (endroit précité), notamment au sujet du péché véniel. « Il suit de là que rien n'empêche que, la faute étant remise, ne demeurent les dispositions causées par les actes précédents, qu'on appelle restes du péché. Toutefois, elles demeurent affaiblies et diminuées, de telle sorte qu'elles ne dominent point dans l'homme », et que l'homme ne les suit pas au point de se détourner de Dieu et de l'offenser mortellement, tant que la grâce demeure dans l'âme. « Aussi bien est-ce plutôt par mode de dispositions » ou de tendances « que par mode d'habitus » ou de vices. « C'est ainsi, du reste, que le *fomes* » ou le foyer du péché que nous appelons la convoitise, « demeure après le baptême ». — La doctrine que vient de nous marquer ici saint Thomas est de nature à calmer les inquiétudes de certaines âmes, qui, après le retour à Dieu et la conversion, ne laissent pas que de ressentir parfois, d'une manière même assez persistante et assez véhémente, une pente qui les porterait aux actes mauvais d'avant leur conversion. Ces dispositions qui demeurent et qui sont l'effet des anciens péchés ne doivent pas les étonner; bien qu'il y ait lieu pour elles de s'en humilier et de s'en affliger devant Dieu. Ce sont des suites, des restes du péché, qui peuvent ainsi demeurer longtemps et dont on peut même dire qu'on n'en est jamais complètement libéré sur cette terre. Avec le secours de la grâce reconquise, on peut toujours en triompher, quant à ce qui est de ne pas compromettre l'amitié de Dieu. Mais tout cela nous est laissé comme matière à combat spirituel ; et si, parfois, des péchés véniels s'ensuivent, il faut encore en profiter pour nous humilier devant Dieu et pour reprendre la lutte avec un renouveau de générosité et d'ardeur.

L'*ad primum* accorde que « le Seigneur guérit tout l'homme d'une manière parfaite. Mais, quelquefois, c'est tout d'un coup, comme Il le fit pour la belle-mère de saint Pierre qu'Il rétablit immédiatement dans une parfaite santé, si bien que, *s'étant levée elle les servait*, comme on le lit en saint Luc, ch. IV (v. 39; cf. saint Matthieu, ch. VIII, v. 15); quelquefois, au contraire, c'est par mode de succession, comme il est dit de

l'aveugle illuminé dont parle saint Marc, ch. VIII. Et, pareillement aussi, dans l'ordre spirituel. Parfois Il agit sur le cœur de l'homme pour le convertir avec une telle commotion, que l'homme, tout d'un coup, d'une manière parfaite, obtient la santé spirituelle, non seulement par la rémission de la coulpe, mais par l'enlèvement de tous les restes du péché ; comme on le voit pour sainte Magdeleine, en saint Luc, ch. VII (v. 47 et suiv.). D'autres fois, au contraire », et c'est le plus souvent, « Il remet d'abord la coulpe par la grâce opérante, et, ensuite, par la grâce coopérante successivement et peu à peu », sans que peut-être Il le fasse totalement, même au cours de toute une vie, « Il enlève les restes du péché ». Quelles clartés ne projette pas sur toute l'économie de la grâce, cette admirable doctrine de saint Thomas.

L'*ad secundum* répond que « le péché, aussi, amène parfois tout de suite une disposition faible, causée par un seul acte ; et, d'autres fois, une disposition plus forte, causée par des actes nombreux ».

L'*ad tertium* répond que « par un seul acte humain ne sont pas enlevés tous les restes du péché ; parce que, comme il est dit dans les *Prédicaments* (ch. VIII), *le méchant, quand il est ramené et s'exerce au bien, n'avance que peu à peu à l'effet de devenir meilleur ;* mais quand s'est multiplié l'exercice, il parvient à être bon par la vertu acquise. Or, cela, la grâce divine le fait d'une manière bien plus efficace, soit par un seul acte, soit par plusieurs ». Il n'y a donc pas à supposer qu'elle soit plus faible que l'action de l'homme, même si elle laisse subsister dans l'âme, pour un temps plus ou moins long, les restes du péché.

Nous nous étions proposé d'étudier, dans la présente question, l'efficacité de la pénitence à l'endroit de la rémission des péchés mortels. Et nous avons vu, en effet, dans les cinq articles étudiés jusqu'ici, la nature et l'excellence de cette efficacité, soit à l'endroit des péchés eux-mêmes, soit à l'endroit de l'obligation à la peine contractée par eux, soit quant aux restes d'eux-mêmes qu'ils peuvent laisser dans l'âme, même

après la rémission de la faute. Nous devons maintenant, pour terminer cette question, nous demander à quel titre la pénitence produit les effets que nous avons marqués, notamment celui de la rémission de la coulpe. Est-ce seulement comme sacrement de la loi nouvelle, ou bien est-ce aussi sous sa raison de vertu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la rémission de la coulpe est l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu?

Trois objections veulent prouver que « la rémission de la coulpe n'est pas l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu ». — La première fait observer que « la pénitence est dite vertu selon qu'elle est principe de l'acte humain. Or, les actes humains n'opèrent pas à la rémission de la coulpe, qui est l'effet de la grâce opérante. Donc la rémission de la coulpe n'est pas l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu ». — La deuxième objection dit que « certaines autres vertus sont plus excellentes que la pénitence. Or, la rémission de la coulpe n'est point dite l'effet de quelque autre vertu. Donc elle n'est pas, non plus, l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu ». — La troisième objection déclare que « la rémission de la coulpe n'est que par la vertu de la Passion du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 22) : *sans effusion de sang il n'est pas de rémission*. Or, la pénitence en tant que sacrement opère dans la vertu de la Passion du Christ, comme, du reste, tous les autres sacrements, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 4, *ad 3um*; q. 62, art. 5). Donc la rémission de la coulpe n'est pas l'effet de la pénitence en tant qu'elle est vertu, mais en tant qu'elle est sacrement ».

L'argument *sed contra* déclare que « cela est proprement la cause d'une chose sans quoi elle ne peut pas être : car tout effet dépend de sa cause. Or, la rémission de la coulpe peut être par Dieu sans le sacrement de pénitence, mais non sans

la pénitence selon qu'elle est vertu, comme il a été dit plus haut (art. 2; q. 84, art. 5, *ad 3um*). Et, aussi bien, avant les sacrements de la loi nouvelle, à ceux qui faisaient pénitence Dieu remettait les péchés. Donc la rémission de la coulpe est l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner la clé qui permettra de résoudre ces diverses objections et de montrer ce qu'il y a de vrai de part et d'autre. Il précise que « la pénitence est une vertu, selon qu'elle est le principe de certains actes humains. D'autre part, les actes humains qui se tiennent du côté du pécheur, ont raison de matière dans le sacrement de pénitence. Or, un sacrement produit son effet, non pas seulement par la vertu de sa forme, mais aussi par la vertu de sa matière » : c'est l'être du sacrement qui agit pour l'obtention de l'effet que le sacrement doit produire; « et de la matière et de la forme se constitue un seul sacrement », un seul être sacramental, « comme il a été vu plus haut (q. 60, art. 6, *ad 2um*). Par conséquent, de même que dans le baptême, la rémission de la coulpe se fait non pas seulement par la vertu de la forme, mais aussi par la vertu de la matière, c'est-à-dire de l'eau, bien que ce soit principalement par la vertu de la forme de laquelle l'eau elle-même reçoit sa vertu; de même aussi la rémission de la coulpe est l'effet de la pénitence, principalement par la vertu des clefs qui se trouve dans les ministres, d'où se prend ce qui est formel dans ce sacrement, comme il a été dit plus haut (q. 84, art. 3), mais secondairement par la force des actes du pénitent qui appartiennent à la vertu de pénitence, toutefois selon que ces actes sont ordonnés d'une certaine manière aux clefs de l'Église. Et, ainsi, l'on voit que la rémission de la coulpe est l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu; mais principalement cependant selon qu'elle est sacrement » : bien plus, la vertu n'a d'efficacité, comme telle, pour la rémission de la coulpe, qu'autant qu'elle dit un ordre au sacrement dont elle constitue normalement la matière; et même si, en fait, elle n'est pas matière du sacrement, parce que le sacrement n'est pas ou ne peut pas être reçu, elle dit encore un certain ordre au sacrement, pour autant

que la réception du sacrement doit être dans le désir explicite ou implicite du pénitent qui produit les actes de la vertu.

L'*ad primum* déclare que « l'effet de la grâce opérante est la justification de l'impie, comme il a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 111, art. 2 ; q. 113). Or, dans cette justification, ainsi qu'il a été dit au même endroit, n'est pas seulement l'infusion de la grâce et la rémission de la coulpe, mais aussi le mouvement du libre arbitre vers Dieu, qui est l'acte de la foi formée » par la charité, « et le mouvement du libre arbitre contre le péché, qui est l'acte de la pénitence. Toutefois, ces actes humains sont là comme l'effet de la grâce opérante produite simultanément avec la rémission de la coulpe. D'où il suit que la rémission de la coulpe ne se fait pas sans l'acte de la pénitence vertu, bien qu'elle soit l'effet de la grâce opérante » : dans cet effet de la grâce opérante se trouve aussi l'acte du pénitent. Nous voyons là, expressément enseigné par saint Thomas, que le mouvement du libre arbitre peut parfaitement exister sous la seule motion de la grâce, sans que la volonté se meuve elle-même : car le propre de la grâce opérante est de mouvoir la volonté sans qu'elle se meuve elle-même ; tandis qu'il appartient à la grâce coopérante de mouvoir la volonté en faisant qu'elle se meuve aussi elle-même (Cf. 1^a-2^{ae}, q. 9, art. 6, *ad* 3um). Ce point de doctrine, si essentiel dans la pensée de saint Thomas, doit être d'une limpidité d'eau de roche ou d'une transparence de cristal pour tout vrai disciple du saint Docteur.

L'*ad secundum* rappelle que « dans la justification de l'impie n'est pas seulement l'acte de la pénitence, mais aussi l'acte de la foi, comme il a été dit (*ad* 2um ; 1^a-2^{ae}, q. 113, art. 4). Et c'est pourquoi la rémission de la coulpe n'est point donnée comme effet seulement de la vertu de pénitence, mais, plus encore, de la foi et de la charité ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'acte de la pénitence vertu est ordonné à la Passion du Christ et par la foi et par l'ordre aux clefs de l'Église. Et, par suite, de l'une et l'autre manière il cause la rémission de la coulpe par la vertu de la Passion du Christ ».

Comme nous l'avions pu voir à sa lecture, l'argument *sed contra* devenait une véritable objection en sens contraire du vrai sens de la conclusion à établir. Aussi bien saint Thomas y répond en disant que « l'acte de la pénitence vertu a d'être ce sans quoi ne peut se faire la rémission de la coulpe, en tant qu'il est un effet inséparable de la grâce par laquelle principalement la coulpe est remise, laquelle aussi opère dans tous les sacrements. Il suit de là que la seule conclusion à tirer est que la grâce est la cause de la rémission de la coulpe plus que ne l'est le sacrement de la pénitence ». — Quant à ce qui était ajouté dans l'argument qu'avant les sacrements de la loi nouvelle, Dieu remettait les péchés sans le sacrement de pénitence à ceux qui étaient repentants, « il faut savoir, déclare saint Thomas, que même dans l'ancienne loi et dans la loi de nature, d'une certaine manière le sacrement de pénitence existait, comme il a été dit plus haut » (q. 84, art. 7, *ad 1um*, *ad 2um*).

Nous avons vu l'efficacité de la pénitence, considérée tout ensemble sous sa raison de vertu et sous sa raison de sacrement, à l'endroit des péchés mortels. Nous devons maintenant nous occuper de son efficacité à l'endroit des péchés véniels. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVII

DE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNIELS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si, sans la pénitence, le péché véniel peut être remis ?
2° S'il peut être remis sans l'infusion de la grâce ?
3° Si les péchés véniels sont remis par l'aspersion de l'eau bénite, et du fait qu'on se frappe la poitrine, et par l'Oraison dominicale, et par les autres choses de ce genre ?
4° Si le péché véniel peut être remis sans le péché mortel ?

Article Premier.

Si le péché véniel peut être remis sans la pénitence ?

Trois objections veulent prouver que « le péché véniel peut être remis sans la pénitence ». — La première fait observer qu' « il appartient à la raison de la vraie pénitence, comme il a été dit plus haut (q. 84, art, 10, *ad 4um*), que l'homme, non seulement s'afflige du péché passé, mais aussi se propose d'éviter le péché dans l'avenir. Or, sans un tel propos, les péchés véniels sont remis : puisque c'est une chose certaine pour l'homme que sans péchés véniels il ne peut pas mener la vie présente. Donc les péchés véniels peuvent être remis sans la pénitence ». — La deuxième objection déclare que « la pénitence n'est point sans le déplaisir actuel des péchés. Or, les péchés véniels peuvent être remis sans qu'on en ait le déplaisir : tel serait le cas de celui qui, dans son sommeil, serait mis à mort pour le Christ ; il entrerait tout de suite au ciel, ce qui n'arrive pas, tant que les péchés véniels demeurent. Donc les péchés véniels peuvent être remis sans la pénitence ». — La troisième objection rappelle que « les péchés véniels s'opposent à la ferveur de la charité, comme il a

été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 54, art. 3). Or, l'un des opposés est enlevé par l'autre. Donc, par la ferveur de la charité, qui peut exister sans le déplaisir actuel du péché véniel, la rémission des péchés véniels se produit ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin, dans le livre *De la pénitence* » (Ép. CCLXV, *à Séleucienne*) où il est « dit qu'*il est une certaine pénitence qui se fait chaque jour dans l'Église pour les péchés véniels*. Or, cette pénitence se ferait inutilement, si, sans la pénitence, les péchés véniels pouvaient être remis ».

Au corps de l'article, saint Thomas, dans une de ces merveilleuses formules où il résume, en le précisant, tout ce qu'il avait précédemment établi, rappelle que « la rémission de la coulpe se fait, ainsi qu'il a été dit (q. 86, art. 4), par la conjonction à Dieu dont la coulpe sépare d'une certaine manière : *remissio culpae fit per conjunctionem ad Deum a quo aliqualiter separat culpa*. Cette séparation, ajoute la saint Docteur, se fait d'une manière parfaite » ou complète et totale « par le péché mortel ; et d'une manière imparfaite par le péché véniel. Par le péché mortel, en effet, l'âme se détourne totalement de Dieu, en ce sens qu'elle agit contre la charité » : au lieu de choisir Dieu pour sa fin dernière, comme le fait la charité, l'homme qui pèche mortellement laisse Dieu et choisit pour sa fin dernière la créature. « Par le péché véniel », il n'en est pas de même : l'homme continue de placer en Dieu seul sa fin dernière ; et, pour autant, ce péché n'est pas contraire à la charité : il ne détourne pas de Dieu ; il fait seulement que « le mouvement affectif de l'homme est retardé et ne se porte point avec promptitude » ou dans l'élan de la ferveur qu'implique l'acte de charité « vers Dieu » : il reste orienté vers Dieu ; mais il arrête sa marche vers Lui en s'attardant auprès de la créature par un mouvement affectif indu. « Et, aussi bien, l'un et l'autre péché est remis par la pénitence » ; car l'un et l'autre nécessite un changement dans le mouvement affectif de la volonté, et un changement avec compensation ou réparation. C'est qu' « en effet, par l'un et l'autre, la volonté de l'homme est dans le désordre que constitue l'attachement immodéré au

bien créé. Et, de même que le péché mortel ne peut pas être remis tant que la volonté adhère au péché, de même, aussi, le péché véniel, l'effet devant demeurer quand la cause demeure. Toutefois une pénitence plus parfaite est exigée pour la rémission du péché mortel. Il faut, en effet, que l'homme déteste actuellement autant qu'il est en lui le péché mortel commis, faisant diligence pour se remémorer chacun de ces péchés afin de les détester tous en particulier. Ceci n'est pas requis pour la rémission des péchés véniels. Mais cependant il ne suffit pas du déplaisir habituel qui est constitué par l'habitus de la charité ou de la pénitence vertu : s'il en était ainsi, en effet, la charité ne souffrirait pas avec elle le péché véniel; ce qui est manifesment faux. Il s'ensuit qu'il faut que soit requis un certain déplaisir virtuel : par exemple, que quelqu'un se porte de telle sorte dans son mouvement affectif vers Dieu et les choses divines que tout ce qui se présenterait pouvant le retarder dans ce mouvement lui déplairait et qu'il s'affligerait de l'avoir commis, même si actuellement il n'a point cela dans sa pensée. Chose qui ne suffit pas pour la rémission du péché mortel, à moins qu'il ne s'agisse de péchés oubliés » et dont le souvenir ne revient pas, même « après une enquête diligente » ou un sérieux examen. — On a pu voir comment, dans ce corps d'article que nous venons de lire, saint Thomas avait su résumer ce qui regarde la nature du péché mortel et du péché véniel, leur différence essentielle, ce qu'il y a pourtant de commun entre eux, et comment la vertu de pénitence, requise pour la rémission de l'un et de l'autre, procède cependant d'une manière qui n'est pas la même dans les deux cas : pour le péché mortel, il faut, normalement, le déplaisir actuel avec désaveu exprès portant sur chaque péché pris en lui-même ; pour le péché véniel, il suffit d'un mouvement du cœur vers Dieu qui porte en soi virtuellement le désaveu du péché précédent, sans qu'il soit besoin que ce désaveu soit formulé d'une manière expresse par un mouvement distinct.

L'*ad primum* déclare que « l'homme constitué en grâce peut éviter tous les péchés mortels » pris dans leur ensemble « et chacun en particulier. Il peut aussi éviter chacun des péchés

véniels pris en particulier; mais il ne peut pas les éviter tous, comme on le voit par ce qui a été dit dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 74, art. 3, *ad 2ᵘᵐ*; q. 109, art. 8). Et c'est pour cela que la pénitence portant sur les péchés mortels requiert que l'homme se propose de s'abstenir de tous les péchés mortels et de chacun d'eux. Mais pour la pénitence des péchés véniels, il est requis que l'homme se propose de s'abstenir de chacun d'eux » pris en particulier, « mais non pas de tous », pris dans leur ensemble, parce que l'infirmité de la vie présente ne le permet pas. L'homme, sur cette terre, ne peut pas viser à n'avoir jamais de péché véniel : ce serait une chimère, une prétention au-dessus des forces que Dieu a déterminées pour lui. « Il doit, cependant », ajoute saint Thomas, « avoir le propos de se préparer à diminuer les péchés véniels ; sans quoi il y aurait péril pour lui de défaillir, alors qu'il n'aurait plus le désir de progresser ou d'enlever les empêchements du progrès spirituel, que sont les péchés véniels ».

L'*ad secundum* fait observer que « le supplice enduré pour le Christ, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 66, art. 11), obtient la vertu » ou la force et l'efficacité « du baptême. Et voilà pourquoi il purifie de toute faute mortelle et vénielle, à moins qu'il ne trouvât la volonté attachée actuellement au péché ».

L'*ad tertium* répond que « la ferveur de la charité implique virtuellement le déplaisir des péchés véniels, ainsi qu'il a été dit plus haut » (au corps de l'article).

Le péché véniel ne peut pas être remis sans un certain influx de la vertu de pénitence. Il faut, en effet, qu'à tout le moins l'homme virtuellement en ait le déplaisir et s'afflige de l'avoir commis : ce qu'il peut avoir, d'ailleurs, sans penser actuellement au péché véniel commis, mais par le seul fait qu'il se porte vers Dieu d'un mouvement d'amour plus particulièrement intense. — Est-il nécessaire, pour la rémission du péché véniel, que se produise dans l'âme une infusion de la grâce. La question vaut d'être posée puisque nous venons d'en appeler au mouvement de la charité pour que ce péché soit remis. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si, pour la rémission des péchés véniels, est requise l'infusion de la grâce?

Trois objections veulent prouver que « pour la rémission des péchés véniels, est requise l'infusion de la grâce ». — La première dit que « l'effet n'est point sans sa cause propre. Or, la cause propre de la rémission des péchés est la grâce : car ce n'est point par les mérites propres de l'homme que ses propres péchés sont remis ; et, aussi bien, il est dit *aux Éphésiens*, ch. II (v. 4, 5) : *Dieu, qui est riche en miséricorde, par la trop grande charité dont Il nous a aimés, alors que nous étions morts par les péchés, nous a vivifiés ensemble dans le Christ, par la grâce de qui vous êtes sauvés.* Donc les péchés véniels ne sont pas remis sans l'infusion de la grâce ». — La deuxième objection fait remarquer que « les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence », comme nous l'avons vu à l'article précédent. Or, dans la pénitence se produit l'infusion de la grâce ; comme, du reste, dans les autres sacrements de la loi nouvelle. Donc les péchés véniels ne sont pas remis sans l'infusion de la grâce ». — La troisième objection arguë de ce que « le péché véniel porte une certaine tache dans l'âme. Or, la tache n'est point enlevée, si ce n'est par la grâce, qui est l'éclat spirituel de l'âme. Donc il semble que les péchés véniels ne sont pas remis sans l'infusion de la grâce ».

L'argument *sed contra* rappelle que « le péché véniel qui survient ni n'enlève la grâce, ni même ne la diminue, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 24, art. 10). Donc, pour la même raison, à l'effet d'enlever le péché véniel n'est pas requise l'infusion de la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « toute chose est enlevée par son contraire » : le froid, par le chaud ; le sec, par l'humide ; la lumière, par les ténèbres ; le blanc, par le noir ; et ainsi, de tout. « Or, le péché véniel n'est pas contraire à la grâce habituelle ou à la charité ; il retarde

seulement son acte, pour autant que l'homme s'attache trop au bien créé, quoique ce ne soit pas contre Dieu », comme le péché mortel qui laisse définitivement Dieu pour se fixer dans la créature, « ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (*1a-2ae*, q. 87, art. 5; q. 89, art. 2). Et c'est pourquoi, à l'effet d'enlever ce péché » véniel, « n'est pas requise une grâce habituelle » nouvelle; « mais il suffit d'un mouvement de la grâce ou de la charité, pour sa rémission. Toutefois, parce que dans les sujets qui ont l'usage du libre arbitre, dans lesquels seulement peuvent être les péchés véniels, il n'arrive pas qu'il y ait l'infusion de la grâce sans un mouvement actuel de la grâce vers Dieu et contre le péché, il s'ensuit que toujours quand la grâce est produite de nouveau, les péchés véniels sont remis ». Ainsi donc en celui qui a la grâce, il n'est pas besoin d'une nouvelle grâce pour obtenir la rémission des péchés véniels; mais chaque fois que la grâce est produite ou augmentée dans l'âme d'un adulte, la rémission des péchés véniels se produit aussi.

L'*ad primum* répond que « même la rémission des péchés véniels est l'effet de la grâce, savoir par l'acte qu'elle produit à nouveau; mais ce n'est point », de soi, « par quelque chose d'habituel produit de nouveau dans l'âme ».

L'*ad secundum* accorde que « le péché véniel n'est jamais remis sans un certain acte de la pénitence vertu, explicite ou implicite, comme il a été dit plus haut (art. précéd.). Toutefois, le péché véniel peut être remis sans le sacrement de pénitence, qui est constitué, quant à sa forme, par l'absolutiou du prêtre, comme il a été dit plus haut (q. 84, art. 1, *ad 2um*; art. 3; q. 86, art. 2). Et c'est pourquoi il ne s'ensuit pas que pour la rémission du péché véniel soit requise l'infusion de la grâce, laquelle est bien en chaque sacrement, mais non en chaque acte de vertu ». On remarquera cette dernière déclaration de saint Thomas. Nous y voyons l'avantage inappréciable de recourir le plus possible au sacrement, même pour la rémission des péchés véniels; puisque, dans ce cas, on a toujours une augmentation de la grâce, en même temps que la rémission des péchés véniels, pourvu que l'âme ne leur soit pas actuellement attachée.

L'*ad tertium* explique qu' « il arrive que dans le corps se trouve une tache, d'une double manière : d'abord, par la privation de ce qui est requis pour l'éclat et la beauté, comme la couleur voulue ou la proportion des membres qui convient ; ensuite, par le fait que sera survenu ce qui est un obstacle à la beauté, comme la boue ou la poussière. Et de même pour l'âme. La tache l'affecte, d'abord, par la privation de la beauté de la grâce qu'enlève le péché mortel ; ensuite, par l'inclination désordonnée de la faculté affective à quelque chose de temporel : ce qui se fait par le péché véniel. De là vient que pour enlever la tache du péché mortel, est requise l'infusion de la grâce ; mais pour enlever la tache du péché véniel est requis un certain acte qui procède de la grâce, par lequel est écartée l'attache désordonnée à la chose temporelle ». On voit, par là, combien il importe de s'exciter à de fréquents actes de charité pour Dieu et les choses de Dieu : outre que ces actes sont excellents par eux-mêmes, et méritoires, et de nature à embellir l'âme par une vivacité nouvelle d'éclat spirituel, il y a aussi qu'à chaque fois ils compensent ces mouvements de notre cœur humain qui se trouve à chaque instant, on peut le dire, enclin à trop s'attacher aux biens créés avec lesquels nous sommes perpétuellement en contact. Et cela est très consolant ; parce que si la facilité de pécher véniellement est grande pour nous, et de tous les instants, nous pouvons aussi, à chaque instant, par un mouvement du cœur vers Dieu, nous ressaisir et lui faire oublier les misères morales de notre pauvre nature. La poussière du péche véniel est de nature à ternir constamment l'éclat et la beauté surnaturelle de notre âme. Mais il ne tient qu'à nous de souffler à chaque instant sur cette poussière, par un acte fervent de charité, pour la faire disparaître et rendre à notre âme tout son éclat, toute sa beauté.

Les péchés véniels ne peuvent pas être remis sans une certaine influence de la vertu de pénitence ; mais ils peuvent être remis sans nouvelle infusion de la grâce. Saint Thomas se demande s'ils peuvent aussi être remis par ces actes extérieurs

qui se pratiquent dans l'Église et que sont, par exemple, l'aspersion de l'eau bénite, la bénédiction de l'évêque, le fait de se frapper la poitrine en disant le *Confiteor*, et autres choses de ce genre. C'est ce qu'on a coutume d'appeler, d'un nom général, les sacramentaux. Le saint Docteur va résoudre la question à l'article qui suit.

Article III.

Si les péchés véniels sont remis par l'aspersion de l'eau bénite, et la bénédiction de l'évêque, et autres choses de ce genre?

Trois objections veulent prouver que « les péchés véniels ne sont pas remis par l'aspersion de l'eau bénite, et la bénédiction de l'évêque, et autres choses de ce genre ». — La première arguë de ce que « les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, la pénitence suffit, de soi, pour la rémission des péchés véniels. Et, par suite, ces choses-là dont il s'agit, ne font rien pour la rémission dont nous parlons ». — La deuxième objection fait remarquer que « chacune de ces choses dont il s'agit a rapport à un péché véniel et à tous. Si donc par l'une de ces choses est remis un péché véniel, il s'ensuit que pour la même raison ils le seront tous. Et, de la sorte, en se frappant une fois la poitrine, ou par une aspersion d'eau bénite, l'homme serait rendu indemne de tout péché véniel. Ce qui ne semble pas admissible ». — La troisième objection déclare que « les péchés véniels entraînent l'obligation d'une certaine peine, bien que temporelle. Il est dit, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 12, 15), de celui qui édifie ou *construit en mettant, sur le fondement, du bois, de la paille, des étoupes*, qu'*il sera sauvé, toutefois comme par le feu*. Or, ces choses par lesquelles on dit que le péché véniel est remis, n'ont en soi aucune peine ou ce n'est qu'une peine insignifiante. Donc ces choses-là ne suffisent point pour la pleine rémission des péchés véniels ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Augustin,

au livre *De la pénitence* » (Ép. CCLXV, *à Séleucienne*) où il est « dit que *pour les péchés légers, nous nous frappons la poitrine et nous disons : Remettez-nous nos dettes*. Et, ainsi, il semble que le fait de se frapper la poitrine et l'Oraison Dominicale causent la rémission des péchés. Et la raison paraît être la même pour les autres pratiques dont il s'agit ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 2), pour la rémission du péché véniel n'est pas requise l'infusion d'une nouvelle grâce, mais il suffit d'un acte procédant de la grâce », qui existe déjà dans l'âme, « par lequel l'homme déteste le péché ou explicitement, ou à tout le moins implicitement, comme si quelqu'un est mû d'un mouvement de ferveur envers Dieu. Il suit de là que c'est à un triple chef que certaines choses causent la rémission des péchés véniels. — D'abord, pour autant qu'en elles la grâce est conférée ; car l'infusion de la grâce enlève les péchés véniels, comme il a été dit plus haut (art. 2). Et, de cette sorte, par l'Eucharistie, et par l'Extrême-Onction, et, d'une façon générale, par tous les sacrements de la loi nouvelle, dans lesquels la grâce est conférée, les péchés véniels sont remis. — Deuxièmement, pour autant qu'elles sont avec un certain mouvement de détestation des péchés. A ce titre, la confession générale », qui se fait à la messe, à l'office, et en certaines autres circonstances, « et aussi le fait de se frapper la poitrine, et l'Oraison Dominicale opèrent pour la rémission des péchés véniels : car nous demandons, dans l'Oraison Dominicale : *Remettez-nous nos dettes*. — Troisièmement, pour autant qu'elles impliquent un mouvement de respect envers Dieu et les choses divines. De cette sorte, la bénédiction de l'évêque, l'aspersion de l'eau bénite, chaque onction qui accompagne les sacrements, la prière dans une église consacrée, et toutes autres choses de ce genre, opèrent pour la rémission des péchés ».

L'*ad primum* dit que « toutes ces choses causent la rémission des péchés véniels en tant qu'elles inclinent l'âme au mouvement de la pénitence, qui est la détestation des péchés, implicitement ou explicitement ».

L'*ad secundum* déclare que « toutes ces choses, autant qu'il

Universitas Ottaviensis

est en elles, agissent pour la rémission de tous les péchés véniels. Mais la rémission de certains péchés véniels peut être empêchée par l'attachement actuel de l'âme à ces péchés ; comme aussi par la feinte est empêché quelquefois l'effet du baptême », c'est-à-dire quand le pécheur reste attaché au péché.

L'*ad tertium* répond que « par les choses dont il s'agit, les péchés véniels sont enlevés quant à la coulpe, soit par la vertu d'une certaine sanctification, soit aussi par la vertu de la charité dont le mouvement est excité par ces choses-là. Mais par chacune de ces choses n'est pas toujours enlevée toute l'obligation à la peine ; parce que, s'il en était ainsi, quiconque entièrement dégagé du péché mortel serait aspergé d'eau bénite au moment de la mort s'envolerait aussitôt au ciel. L'obligation à la peine est remise par ces choses-là selon le mouvement de ferveur vers Dieu, mouvement qui est excité par ces choses-là tantôt plus et tantôt moins ». — On le voit, c'est à la ferveur de l'âme que tout se ramène ici, comme efficacité de rémission Et ces diverses pratiques n'ont de servir à cette rémission qu'en raison de la ferveur de charité qu'elles excitent ou dont elles témoignent. Mais à ce titre, leur efficacité est réelle et peut être même souveraine, soit pour la rémission de la coulpe des péchés véniels, soit pour la rémission de la peine due à ces péchés et même de la peine temporelle qui resterait à acquitter pour les péchés mortels déjà remis. Il est donc souverainement à propos de recourir à ces pratiques diverses ou à ces divers moyens d'exciter en nous la ferveur, de traduire à Dieu notre amour, notre respect, d'acquitter nos dettes envers Lui et d'assurer notre fidélité à son service.

Nous avons vu comment le péché véniel pouvait être remis. Un dernier point reste à examiner : celui de savoir si le péché véniel peut être remis sans le péché mortel. Saint Thomas l'étudie à l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché véniel peut être remis sans le péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « le péché véniel peut être remis sans le péché mortel ». — La première arguë de ce que « sur cette parole marquée en saint Jean, ch. VIII (v. 7), *Que celui qui est sans péché parmi vous lui jette le premier la pierre*, une certaine glose dit que *tous ces hommes-là étaient dans le péché mortel ; car les péchés véniels leur étaient remis par les cérémonies*. Donc le péché véniel peut être remis sans le péché mortel ». — La deuxième objection fait observer que « pour la rémission du péché véniel n'est point requise l'infusion de la grâce. Or, elle est requise pour la rémission du péché mortel. Donc le péché véniel peut être remis sans le péché mortel ». — La troisième objection dit « que le péché véniel est plus distant du péché mortel que d'un autre péché véniel. Or, un péché véniel peut être remis sans l'autre, ainsi qu'il a été dit (art. 3, *ad 2um*). Donc le péché véniel peut être remis sans le péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. V (v. 25, 26) : *Tu ne sortiras pas* de là, c'est-à-dire de la prison, dans laquelle l'homme est introduit par le péché mortel, *que tu n'aies rendu jusqu'au dernier quart d'un as*, par lequel est signifié le péché véniel. Donc le péché véniel n'est pas remis sans le péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 3), la rémission de n'importe quelle faute ne se fait jamais si ce n'est par la vertu de la grâce. C'est qu'en effet, comme l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. IV (v. 2 et suiv.), il appartient à la grâce de Dieu que Dieu *n'impute pas à quelqu'un son péché ;* et la glose explique ce mot du péché véniel. Or, celui qui est dans le péché mortel est privé de la grâce. Il s'ensuit qu'aucun péché véniel ne lui est remis ».

L'*ad primum* déclare que « les péchés véniels », dans ce texte de la glose, « sont dits des irrégularités ou impuretés extérieures que l'on contractait selon la loi » : il s'agit non pas d'actes moraux affectant la conscience ; mais de simples prescriptions amenant les impuretés légales.

L'*ad secundum* dit que « si pour la rémission du péché véniel n'est pas requise une nouvelle infusion de la grâce habituelle, est requis cependant un certain acte de la grâce. Or cet acte ne peut pas se trouver en celui qui est soumis au péché mortel. »

L'*ad tertium* fait observer que le péché véniel n'exclut pas tout acte de la grâce par lequel peuvent être remis tous les péchés véniels. Mais le péché mortel exclut totalement l'habitus de la grâce, sans lequel aucun péché mortel ou véniel ne peut être remis. Et, par suite, la raison n'est pas la même ». L'habitus de la grâce demeure avec le péché véniel ; et le péché véniel existant ne s'oppose qu'à un acte de la grâce, non à tous : l'habitus de la grâce peut en produire d'autres qui détruisent d'autres péchés véniels. Il n'en va pas de même pour le péché mortel, qui exclut l'habitus de la grâce et rend impossible tout acte de charité sans lequel jamais aucun péché ne saurait être remis quand il s'agit de rémission où l'acte du pécheur doit intervenir.

Nous avons vu l'efficacité de la pénitence contre le péché soit mortel soit véniel, à considérer cette efficacité en elle-même ou quant à l'exclusion du péché existant dans l'âme. Mais que penser de cette efficacité après l'exclusion du péché. Devons-nous admettre que les péchés ainsi exclus par la pénitence le sont à tout jamais et qu'ils ne peuvent plus revenir ; ou, au contraire, serait-il possible que ces péchés reviennent. C'est de ce retour des péchés remis par la pénitence que nous devons nous occuper maintenant. Et tel est l'objet de la question suivante :

QUESTION LXXXVIII

DU RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les péchés remis par la pénitence reviennent purement et simplement par le péché qui suit?
2° Si, d'une certaine manière, par l'ingratitude, ils reviennent plus spécialement selon certains péchés?
3° S'ils reviennent avec la même gravité?
4° Si cette ingratitude par laquelle ils reviennent est un péché spécial?

Article Premier.

Si les péchés remis reviennent par le péché qui suit?

Quatre objections veulent prouver que « les péchés remis reviennent par le péché qui suit ». — La première en appelle à « saint Augustin, dans le livre I *Du baptême* » (ch. XII), où il est « dit : *Que les péchés reviennent là où ne se trouve pas la charité fraternelle, le Seigneur l'enseigne très ouvertement dans l'Évangile, à propos de ce serviteur à qui le maître demanda sa dette parce que lui-même n'a pas voulu remettre la dette d'un autre serviteur.* Or, la charité est enlevée par n'importe quel péché mortel. Donc, par n'importe quel péché mortel qui suit, les péchés précédemment remis par la pénitence reviennent ». — La deuxième objection apporte un texte du vénérable « Bède », qui, « sur cette parole marquée en saint Luc, ch. XI (v. 24), *Je reviendrai dans la maison d'où je suis sorti,* dit : *Ce verset doit être craint, non expliqué : de peur que la faute que nous croyions éteinte en nous, ne nous opprime alors que nous vaquons à l'incurie.* Or, cela ne serait pas si elle ne reve-

nait. Donc, la faute remise par la pénitence revient ». — La troisième objection cite le texte où, « dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 24), le Seigneur dit : *Si le juste se détourne de sa justice et fait l'iniquité, de toutes ses justices qu'il avait faites je ne me souviendrai plus.* Or, parmi les autres justices qu'il avait faites se trouvait aussi la pénitence précédente, puisqu'il a été dit plus haut (q. 85, art. 3), que la pénitence est une partie de la justice. Donc, après que le pénitent pèche, ne lui est plus imputée sa précédente pénitence par laquelle il avait obtenu le pardon des péchés. Donc ces péchés reviennent ». — La quatrième objection a une formule que les protestants devaient reprendre pour en abuser d'une façon étrange. Elle dit que « les péchés passés sont couverts par la pénitence ; comme on le voit par l'Apôtre, *aux Romains*, ch. IV (v. 2 et suiv.), citant cette parole du psaume (XXXI, v. 1) : *Bienheureux ceux dont les iniquités sont remises, et dont les péchés sont couverts.* Or, par le péché mortel qui suit, la grâce est enlevée. Donc les péchés qui avaient été précédemment commis demeurent à découvert. Et, ainsi, il semble qu'ils reviennent ».

Nous avons deux arguments *sed contra*, empruntés, l'un à saint Paul, l'autre à saint Augustin. — « L'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. XI (v. 29) : *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance.* Or, les péchés du pénitent sont remis par le don de Dieu. Donc, par le péché qui suit, ne reviennent pas les péchés remis, comme si Dieu se repentait du don de la rémission ». — « Saint Augustin dit, au livre des *Réponses de Prosper* (parmi les Œuvres de saint Augustin) : *Celui qui s'éloigne du Christ et étranger à la grâce finit cette vie, que fait-il sinon d'aller à la perdition?* Toutefois, il ne retombe pas à ce qui a été remis, ni, non plus, il n'est condamné pour le péché originel », qui avait été remis par la grâce du baptême.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 4 ; *1ª-2ªᵉ*, q. 87, art. 4), dans le péché mortel se trouvent deux choses : l'aversion, qui fait qu'on se détourne de Dieu ; et la conversion, qui fait qu'on se porte au bien créé. Tout ce qui est aversion, dans le péché mortel, considéré en soi, est commun à tous les péchés mor-

tels; attendu que par tout péché mortel, l'homme se détourne de Dieu. D'où il suit que la tache, qui est par la privation de la grâce, et l'obligation à la peine éternelle, sont communes à tous les péchés mortels. C'est ainsi qu'on entend ce qui est dit en saint Jacques, ch. II (v. 10) : *Celui qui offense sur un point, devient responsable de tous.* Mais, du côté de la conversion » au bien créé, « les péchés mortels sont divers et parfois contraires ».

« Il est manifeste, par là, que du côté de la conversion » ou de la poursuite du bien créé, « le péché mortel qui suit ne fait pas revenir les péchés mortels précédemment abolis. Sans quoi il s'ensuivrait que l'homme, par le péché de prodigalité serait ramené à l'habitus ou à la disposition de l'avarice qui avait été abolie; et, de la sorte, un contraire serait cause de son contraire, ce qui est impossible. — Mais, à considérer dans les péchés mortels ce qui est du côté de l'aversion d'une façon absolue, par le péché mortel qui suit, l'homme est privé de la grâce et contracte l'obligation de la peine éternelle, comme il était avant » la rémission. — « Toutefois, parce que l'aversion, dans le péché mortel, d'une certaine manière revêt la diversité par comparaison aux diverses conversions comme à diverses causes, de telle sorte que l'aversion sera autre, et autre la tache comme aussi autre l'obligation à la peine selon que tout cela provient d'un autre acte de péché mortel : en raison de cela, il est mis en question de savoir si la tache et l'obligation à la peine éternelle, selon qu'elles étaient causées par les actes des péchés précédemment remis, reviennent par le péché mortel qui suit.

Il a paru donc à quelques-uns (Hugues de Saint-Victor, *Des sacrements*, liv. II, p. XIV, ch. 9; Pierre de Poitiers, III, *Sentences*, ch. XII), que de cette manière les péchés reviennent purement et simplement. — Mais cela ne peut pas être. L'œuvre de Dieu, en effet, ne peut pas être invalidée ou rendue vaine par l'œuvre de l'homme. Or, la rémission des péchés précédents est l'œuvre de la divine miséricorde. Il s'ensuit qu'elle ne peut pas être rendue vaine par le péché suivant de l'homme; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III

(v. 3) : *Est-ce que leur incrédulité rendra vaine la parole de Dieu ?*

Et c'est pourquoi d'autres, affirmant que les péchés reviennent, ont dit que Dieu ne remet pas les péchés au pénitent qui doit pécher dans la suite, selon sa prescience, mais uniquement selon la justice présente. Il sait d'avance, en effet, qu'en raison de ces péchés il sera puni éternellement » et cette nécessité à subir la peine demeure ; « toutefois, par la grâce, Dieu le rend juste présentement. — Mais cela, non plus, ne peut pas tenir. Car, si une cause est donnée d'une façon absolue, l'effet aussi est donné absolument. Si donc, d'une façon absolue, par la grâce et les sacrements de la grâce, ne se faisait point la rémission des péchés, mais avec une certaine condition qui dépendrait de l'avenir, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements de la grâce ne seraient pas la cause suffisante de la rémission des péchés. Ce qui est une erreur, comme dérogeant à la grâce de Dieu.

Il suit de là qu'en aucune manière il ne peut être que la tache et l'obligation des péchés précédents reviennent selon qu'elles étaient causées par de tels actes.

Mais il arrive que l'acte de péché qui suit contient virtuellement la gravité du premier péché : en ce sens que celui qui pèche une seconde fois semble pécher plus gravement qu'il n'avait péché la première fois ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 5) : *Par ta dureté et ton cœur impénitent, tu entasses la colère pour le jour de la colère*, du fait que *la bonté de Dieu est méprisée*, elle *qui attend de toi la pénitence* (Ibid., v. 4); et la bonté de Dieu est bien plus méprisée, si, après la rémission d'un premier péché, une seconde fois le péché est réitéré, pour autant que c'est un plus grand bienfait de remettre le péché que de supporter le pécheur. Ainsi donc par le péché qui suit la pénitence, revient, d'une certaine manière, la dette des péchés précédemment remis : non pas en tant qu'elle était causée par ces péchés précédemment remis; mais en tant qu'elle est causée par le péché nouvellement commis, lequel est aggravé des premiers péchés. Et cela n'est point, pour les péchés remis, revenir purement et simplement; mais d'une

certaine manière : savoir pour autant qu'ils sont contenus virtuellement dans le péché qui suit ».

L'*ad primum* dit que « cette parole de saint Augustin », que citait l'objection, « semble devoir s'entendre du retour des péchés quant à l'obligation de la peine éternelle considérée en elle-même : savoir qu'en effet celui qui pèche après la pénitence, encourt l'obligation à la peine éternelle, comme avant; non pas toutefois entièrement pour la même raison. Aussi bien saint Augustin, dans le livre des *Réponses de Prosper*, après avoir dit qu'*il ne retombe pas en ce qui avait été remis; ni ne sera condamné pour le péché originel*, ajoute : *Et, cependant, il subira la même mort qui était due pour les péchés remis* : savoir qu'en effet il encourt la mort éternelle qu'il avait méritée par les péchés passés ».

L'*ad secundum* déclare que « dans ces paroles » reproduites par l'objection, le vénérable « Bède n'entend pas dire que la faute précédemment remise opprime par le retour de la dette passée; mais par la réitération de l'acte ».

L'*ad tertium* répond que « par le péché qui suit, les précédentes justices sont livrées à l'oubli en tant qu'elles étaient méritoires de la vie éternelle; mais non pas cependant en tant qu'elles empêchaient le péché. Et, aussi bien, si quelqu'un pèche mortellement après avoir restitué ce qu'il devait, il n'est pas rendu coupable comme s'il n'avait pas acquitté sa dette. Et bien moins encore est livrée à l'oubli la pénitence faite précédemment quant à la rémission de la coulpe, cette rémission de la coulpe étant l'œuvre de Dieu plus que celle de l'homme ».

L'*ad quartum* explique que « la grâce enlève purement et simplement la tache et l'obligation à la peine éternelle : et elle couvre les actes de péché passés, en ce sens qu'il n'arrivera pas que Dieu en raison d'eux prive l'homme de sa grâce et le tienne obligé à la peine éternelle. Et ce que la grâce a une fois fait demeure à tout jamais ». — Voilà donc le vrai sens de l'expression couvrir les péchés. Cela ne veut pas dire que les péchés demeurent, mais que Dieu ne les impute plus, ou que l'état du pécheur ne change aucunement en lui-même, mais que Dieu cesse de lui tenir rigueur, — comme, à des degrés

divers, l'entendent tous les protestants. Cela veut dire que s'il est vrai que les péchés commis ne peuvent pas ne pas avoir été commis, et à ce titre les actes passés ne peuvent pas être détruits, ils ne peuvent qu'être couverts ou non imputés à rigueur et à châtiment, il n'est pas moins vrai que la rémission de ces péchés implique un changement complet dans l'âme du pécheur qui en bénéficie : à l'état de péché ou de privation de la grâce, succède l'état de grâce, qui implique la divinisation de l'âme et de toutes ses facultés, comme saint Thomas nous l'a si lumineusement exposé dans le traité de la grâce et des vertus et des dons. Toutes ces fausses conceptions protestantes viennent de l'ignorance ou de la méconnaissance de la grande théologie catholique thomiste.

A parler purement et simplement, on ne doit pas, on ne peut pas dire que les péchés remis par la pénitence reviennent dans la suite si le pécheur retombe encore dans ces mêmes péchés ou en d'autres. C'est d'une façon absolue, non conditionnelle, qu'ils ont été remis par la grâce et les sacrements de la grâce. Leur rémission a été aussi proprement l'œuvre de Dieu; et l'œuvre de Dieu ne saurait être compromise ou détruite par l'œuvre de l'homme. D'une certaine manière cependant, on peut parler du retour des péchés remis : en ce sens que par le péché qui suit leur rémission, l'âme retombe dans l'état de damnation qui avait été celui des premiers péchés; et, aussi, parce que le nouveau péché revêt une gravité spéciale du fait qu'il se produit après le pardon accordé par Dieu; c'est une ingratitude qui n'affecterait pas ce péché s'il n'y avait eu un pardon obtenu. — Cette ingratitude qui affecte le nouveau péché est-elle toujours la même, quel que soit le nouveau péché commis; ou revêt-elle une gravité plus grande, un caractère plus odieux, selon qu'il s'agira de telle ou telle espèce de péché, notamment de quatre espèces communément désignées pour être, en effet, plus particulièrement odieuses. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les péchés remis reviennent par l'ingratitude qui se rencontre spécialement selon quatre genres de péchés; savoir : selon la haine de ses frères, l'apostasie de la foi, le mépris de la confession, et le regret de la pénitence faite?

Cet article, nous l'allons voir, est du plus haut intérêt. Il nous livrera une doctrine qui méritera d'être notée et retenue à un titre très spécial.

Trois objections veulent prouver que « les péchés remis ne reviennent point par l'ingratitude qui se rencontre spécialement selon quatre genres de péchés; savoir la haine de ses frères, l'apostasie de la foi, le mépris de la confession, et le regret de la pénitence faite : selon que d'aucuns ont dit, en vers,

Fratres odit, apostatata fit, spernitque fateri,
Pænituisse piget, pristina culpa redit ».

La première de ces objections dit que « l'ingratitude est d'autant plus grande que plus grave est le péché que quelqu'un commet après le bienfait de la rémission des péchés. Or, il est des péchés plus graves que ceux-là : tels le blasphème contre Dieu et le péché contre le Saint-Esprit. Donc il semble que les péchés remis ne reviennent pas davantage selon l'ingratitude commise en raison de ces péchés qu'en raison des autres ». — La deuxième objection apporte un texte de « Raban » Maur, où il est « dit : *Dieu livre le serviteur mauvais aux geôliers jusqu'à ce qu'il ait rendu toute sa dette; parce que non seulement les péchés que l'homme a commis après le baptême lui seront imputés à tourment, mais aussi le péché originel qui a été remis dans le baptême.* Bien plus sont compris aussi parmi les dettes, les péchés véniels pour lesquels nous disons : *Remettez-nous nos dettes.* Donc eux aussi reviennent par l'ingratitude. Et, pour la même raison, il semble que par les péchés véniels reviennent les péchés précédemment remis, et non pas seule-

ment par les péchés qui ont été dits ». — La troisième objection déclare que « l'ingratitude est d'autant plus grande que l'homme pèche après un plus grand bienfait reçu. Or, est aussi un bienfait de Dieu l'innocence elle-même par laquelle nous évitons le péché : Saint Augustin dit, en effet, au livre II des *Confessions* (ch. VII) : *J'attribue à votre grâce tous les péchés que je n'ai point faits*. D'autre part, l'innocence est un plus grand don que la rémission de tous les péchés. Donc n'est pas moins ingrat à Dieu celui qui pour la première fois pèche après l'innocence, que celui qui pèche après la pénitence. Et, par suite, il semble que par l'ingratitude qui se produit en raison des péchés susdits, ne reviennent pas davantage les péchés remis ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Grégoire dit, au livre XVIII de ses *Morales* (IV Dial., ch. LX) : *Des paroles de l'Évangile il ressort que si nous ne remettons pas du fond du cœur ce qui a été commis contre nous, cela aussi sera exigé de nouveau que nous nous réjouissions de nous voir remis par la pénitence*. D'où il suit que la haine fraternelle est cause, d'une manière spéciale, que les péchés remis reviennent par l'ingratitude. Et il semble que la raison est la même pour les autres péchés » dont il est question.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. précéd.), les péchés remis par la pénitence sont dits revenir pour autant que leur dette, en raison de l'ingratitude, est contenue virtuellement dans le péché qui suit. Or, l'ingratitude peut être commise d'une double manière. — Premièrement, par cela qu'une chose est faite contre le bienfait. De cette sorte, par tout péché mortel, qui offense Dieu » et fait perdre sa grâce, « l'homme est rendu ingrat à Dieu qui a remis le péché » : en remettant le péché, Dieu avait rendu sa grâce ; par le nouveau péché mortel, l'homme agit directement contre cette grâce que le péché lui fait perdre. « Et, de cette manière, par tout péché mortel qui suit, les péchés précédemment remis reviennent en raison de l'ingratitude. — D'une autre manière, l'ingratitude se commet, non seulement en agissant contre le bienfait lui-même, mais aussi

en agissant contre la forme du bienfait reçu. Cette forme, à la considérer du côté du bienfaiteur, est la rémission de la dette. Contre cette forme agit celui qui n'accorde pas le pardon à son frère qui le lui demande, mais conserve la haine. — Que si l'on considère la forme du côté du pénitent qui reçoit le bienfait, on trouve un double mouvement du libre arbitre. Le premier est le mouvement du libre arbitre se portant vers Dieu. C'est l'acte de la foi formée. Et contre cet acte agit celui qui apostasie sa foi. Le second est le mouvement du libre arbitre contre le péché. C'est l'acte de la pénitence. Cet acte de la pénitence a ceci d'abord, comme il a été vu plus haut (q. 85, art. 2, 3), que l'homme déteste les péchés passés. Et contre cela agit celui qui s'afflige d'avoir eu cette douleur en faisant pénitence. En second lieu, il appartient à l'acte de la pénitence, que le pénitent se propose de se soumettre aux clefs de l'Église par la confession; selon cette parole du psaume (XXXI, v. 5) : *J'ai dit : Je confesserai mon injustice au Seigneur. Et vous, vous m'avez remis l'impiété de mon péché.* Contre cela agit celui qui méprise de se confesser, contrairement à ce qu'il s'était proposé. — Et voilà pourquoi il est dit que d'une manière spéciale l'ingratitude de ces péchés fait revenir les péchés précédemment remis ». Non seulement cette ingratitude s'oppose au bienfait lui-même de la rémission, comme tout péché mortel qui vient après le pardon; mais elle revêt ce caractère spécial de s'opposer à la forme du bienfait, qui est, du côté du bienfaiteur, la miséricorde; et, du côté du bénéficiaire, la triple condition requise par la réception du bienfait; savoir : la foi; la détestation du péché; le propos de le confesser.

L'*ad primum* déclare qu' « on ne dit point cela spécialement de ces péchés, comme étant plus graves que les autres; mais parce que d'une manière plus directe ils s'opposent au bienfait de la rémission des péchés ».

L'*ad secundum* accorde que « même les péchés véniels et le péché originel reviennent selon le mode qui a été dit, comme aussi les péchés mortels : pour autant qu'est méprisé le bienfait de Dieu par lequel ces péchés ont été remis ». Tout péché

pardonné, qu'il s'agisse de péchés véniels, ou du péché originel, ou de péchés mortels, constitue ce bienfait qu'est le pardon de Dieu. Dès l'instant qu'on pèche après ce pardon reçu, on commet, par son péché, une ingratitude à l'endroit de Dieu qui avait octroyé le bienfait du pardon. Et, pour autant, dans cette ingratitude ou par elle, reviennent tous les péchés qui avaient été pardonnés : non pas, comme il a été déjà marqué, que ces péchés remis reviennent en eux-mêmes ; comme tels, ils sont pardonnés et ils ne reviennent plus ; mais le fait même qu'ils avaient été ainsi pardonnés et que, malgré cela et après ce pardon, on a offensé Dieu, ramène leur souvenir à titre d'aggravation pour le péché qui a suivi leur pardon. Il est donc vrai qu'en ce sens tous les péchés reviennent, même le péché originel, même les péchés véniels. Mais ce n'est point par tout péché qu'ils reviennent. Ils ne reviennent que par le péché mortel commis après le pardon reçu. C'est qu'en effet, ils ne reviennent qu'en raison de l'ingratitude que l'homme encourt par son péché. Or, déclare ici expressément saint Thomas, en un exposé de doctrine que nous ne saurions trop souligner et retenir, « par le péché véniel, l'homme n'encourt pas l'ingratitude ; parce que l'homme, en péchant véniellement, n'agit pas contre Dieu, mais en dehors de Dieu ». Il ne se détourne pas de Dieu. Il ne quitte pas Dieu pour se fixer dans la créature. Il reste fixé en Dieu par son choix habituel. C'est Dieu et Dieu seul qu'il veut pour sa fin dernière, pour son bien suprême et définitif. Seulement, dans son acte de péché véniel, il cesse momentanément de *marcher* vers Dieu. C'est une sorte d'arrêt, de suspension de sa marche. Et, pour autant, il est dit que son acte est en dehors de Dieu. Il n'est pas fait pour Dieu. Mais il n'est pas contre Dieu. Et, à ce titre, on ne peut pas dire qu'il soit une offense de Dieu, au sens qui constituerait l'ingratitude par laquelle et dans laquelle reviennent les péchés qui avaient été remis. « Et c'est pourquoi par les péchés véniels les péchés remis ne reviennent pas ». Quelle doctrine consolante pour les âmes saintes, qui, malgré tout, demeurent soumises, tant qu'elles sont sur cette terre, à la nécessité de gémir sous leurs fautes vénielles plus

ou moins nombreuses, plus ou moins fréquentes; mais qui sont néanmoins par leur charité habituelle dévorées du zèle de la gloire de Dieu.

L'*ad tertium* dit qu' « un bienfait peut s'apprécier d'une double manière. — D'abord, en raison de la quantité », de la grandeur, « du bienfait lui-même. Et, de ce chef, l'innocence est un plus grand bienfait de Dieu que la pénitence, appelée *la seconde planche après le naufrage* », comme il a été vu plus haut (q. 84, art. 6). — « D'une autre manière, le bienfait peut être apprécié du côté de celui qui le reçoit, qui, s'il est moins digne, reçoit, de ce chef, une plus grande grâce » ou une plus grande miséricorde. « D'où il suit qu'il est plus ingrat, s'il méprise » le bienfait. « Et, à ce titre, le bienfait de la rémission de la faute est plus grand, pour autant qu'il est octroyé à quelqu'un qui en était totalement indigne. Aussi bien, de là suit une plus grande ingratitude », s'il se rend coupable de mépris du bienfait reçu, en tombant dans le péché après le pardon.

Les péchés passés qui avaient été remis par la pénitence reviennent sous la raison de bienfait méprisé par le pécheur qui a l'ingratitude d'offenser Dieu en commettant le péché mortel après avoir reçu de lui son pardon. Cette ingratitude est plus particulièrement marquée en quatre genres de péchés qui s'opposent plus spécialement à cette raison même de pardon précédemment reçu : tels sont le manque de miséricorde à l'endroit de ses frères; le rejet de la foi; le refus de confesser son péché; le reniement de son repentir. — Mais quand les péchés précédemment remis reviennent ainsi en raison de l'ingratitude que constitue le péché mortel qui suit, faut-il dire qu'en raison de cette ingratitude le péché qui suit porte en lui toute l'obligation à la peine qui était celle des péchés précédents. La question vaut d'être posée pour apprécier comme il convient ce retour des péchés dont nous parlons. Saint Thomas l'examine à l'article qui suit.

Article III.

Si, par l'ingratitude du péché qui suit, se contracte une obligation à la peine aussi grande que l'était celle des péchés précédemment remis?

Trois objections veulent prouver que « par l'ingratitude du péché qui suit, se contracte une obligation à la peine aussi grande que l'était celle des péchés précédemment remis ». — La première fait observer que « selon la grandeur du péché est la grandeur du bienfait par lequel ce péché est remis ; et, conséquemment, la grandeur de l'ingratitude qui méprise ce bienfait. Or, selon le degré de l'ingratitude est le degré de la nouvelle dette contractée. Donc le degré qui résulte de l'ingratitude du péché qui suit est bien le même que celui de tous les péchés précédents ». — La deuxième objection déclare que « celui qui offense Dieu pèche plus que celui qui offense l'homme. Or, l'esclave libéré par son maître retombe dans la même servitude dont il avait été libéré ou même dans une servitude pire », selon les prescriptions du droit tel qu'il existait au temps de l'esclavage. « Donc c'est bien plus encore, que celui qui pèche contre Dieu après avoir été libéré du péché retombe dans une obligation à la peine aussi grande que celle qu'il avait d'abord ». — La troisième objection en appelle à ce que « dans saint Matthieu, ch. XVIII (v. 34), il est dit que *le maître irrité livra* celui qui s'était vu réappliquer ses péchés remis, en raison de l'ingratitude, « *aux geôliers jusqu'à ce qu'il rendît toute sa dette*. Or, cela ne serait pas, si par l'ingratitude ne revenait l'obligation à la peine aussi grande que l'était celle de tous les péchés précédents ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 3) : *Le mode du châtiment se mesurera au péché*. Par où l'on voit que d'un petit péché ne résulte pas une grande obligation à la peine. Or, parfois, le péché mortel qui suit est bien moindre que chacun des péchés précédemment remis. Donc le péché qui suit n'amène pas une si grande obligation à la peine que l'était celle des péchés précédemment remis ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise la portée de la question actuelle en signalant la position de ceux qui étaient pour l'affirmative. « D'aucuns ont dit (Hugues de Saint-Victor, *Des sacrements*, liv. II, p. XIV, ch. 9; Guillaume de Paris, *De la pénitence*, ch. XIX) que du péché qui suit, résulte, en raison de l'ingratitude, une dette de peine aussi grande que l'était celle de tous les péchés précédemment remis, en plus de la dette propre à ce péché nouveau. — Mais, reprend saint Thomas, cela n'est pas nécessaire. Il a été dit plus haut, en effet (art. 1), que l'obligation à la peine des péchés précédents ne revient pas en raison du péché qui suit, pour autant qu'elle était la suite des actes des péchés précédents, mais en tant qu'elle est une conséquence du péché qui suit. Il faudra donc que la quantité de la dette qui revient se mesure » non pas à la gravité des péchés précédents, mais « à la gravité de ce nouveau péché. Or, il peut arriver que la gravité du péché qui suit égale la gravité de tous les péchés précédents ; mais cela n'est pas toujours nécessaire : soit que nous parlions de sa gravité qu'il a de son espèce, ce péché étant quelquefois la simple fornication, alors que les péchés passés furent des homicides, ou des adultères, ou des sacrilèges ; soit aussi que nous parlions de la gravité qu'il a de l'ingratitude adjointe. Il n'est pas nécessaire, en effet, que la grandeur de l'ingratitude soit absolument égale à la grandeur du bienfait reçu, dont la grandeur se mesure à la grandeur des péchés précédemment remis. Il arrive, en effet, qu'à l'endroit du même bienfait l'un est très ingrat, soit par l'intensité du mépris du bienfait, soit par la gravité de la faute commise contre le bienfaiteur ; et l'autre, au contraire, peu, soit parce qu'il a moins de mépris, soit parce qu'il agit moins contre le bienfaiteur. C'est par mode de proportion que la grandeur de l'ingratitude égale la grandeur du bienfait. A supposer, en effet, un égal mépris du bienfait ou une offense du bienfaiteur qui soit égale, l'ingratitude sera d'autant plus grande que le bienfait était plus grand. Il suit de là manifestement qu'il n'est pas nécessaire qu'en raison de l'ingratitude revienne toujours, par le péché qui suit, une dette aussi grande que l'était celle des péchés précédents ; mais il est

nécessaire que, proportionnellement, plus les péchés précédemment remis étaient nombreux et grands, la dette revienne plus grande par n'importe quel péché mortel qui suit ».

L'*ad primum* fait observer que « le bienfait de la rémission de la faute reçoit sa quantité absolue selon la quantité des péchés remis. Mais le péché d'ingratitude ne reçoit pas sa quantité absolue selon la quantité du bienfait, mais selon la quantité du mépris ou de l'offense, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, la raison » donnée dans l'objection « ne conclut pas ».

L'*ad secundum* déclare que « l'esclave libéré n'est pas ramené à sa première servitude pour n'importe quelle ingratitude, mais pour une ingratitude grave ».

L'*ad tertium* répond que « pour celui à qui les péchés remis sont réappliqués en raison de l'ingratitude qui a suivi, revient toute la dette pour autant que la quantité des péchés précédents se trouve proportionnellement dans l'ingratitude qui suit, non d'une façon absolue, ainsi qu'il a été dit ».

Ce n'est pas selon qu'elle était en elle-même, que revient, par l'ingratitude du péché qui suit, la gravité ou l'obligation à la peine des péchés précédemment remis. Ainsi considérée ou selon qu'elle était celle des péchés remis, cette gravité et cette obligation ont été remises et, nous l'avons établi à l'article premier, ne sauraient jamais reparaître, les dons de Dieu étant sans repentance. Le retour dont il s'agit ne s'entend qu'en raison de l'ingratitude que constitue le péché qui suit. Cette ingratitude ne se mesure pas à la grandeur du bienfait reçu pris en lui-même, mais au rapport ou à la proportion qui existe entre ce bienfait et l'injure que constitue contre ce bienfait le péché venu après. Elle sera donc plus ou moins grande selon la nature de cette proportion. — Il ne nous reste plus, pour nous rendre pleinement compte du retour des péchés passés considéré en raison de cette ingratitude qu'à nous demander si l'ingratitude dont il s'agit constitue un péché nouveau, spécial et distinct du péché qui vient ainsi après le pardon reçu dans la pénitence. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'ingratitude en raison de laquelle le péché qui suit fait revenir les péchés précédemment remis est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que « l'ingratitude en raison de laquelle le péché qui suit fait revenir les péchés précédemment remis est un péché spécial ». — La première dit que « l'action de grâces appartient au *rendu pour un reçu* qui est requis dans la justice ; comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. v ; de S. Th., leç. 8). Or, la justice est une vertu spéciale. Donc l'ingratitude », qui s'oppose à l'action de grâces « est un péché spécial ». — La deuxième objection en appelle à « Tullius » Cicéron, qui « dans le livre II de sa *Rhétorique* (ch. LIII), affirme que la *gratitude* est une vertu spéciale. Or, l'ingratitude s'oppose à la gratitude. Donc l'ingratitude est un péché spécial », qui s'oppose non seulement à la vertu de justice en général, mais à cette partie potentielle de la justice, qui est la gratitude ou la reconnaissance. — La troisième objection déclare que « l'effet spécial procède d'une cause spéciale. Or, l'ingratitude a un effet spécial, qui est précisément de faire revenir, d'une certaine manière, les péchés précédemment remis. Donc l'ingratitude est un péché spécial ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui suit tous les péchés n'est pas un péché spécial. Or, par n'importe quel péché mortel » commis après le pardon, « l'homme devient ingrat envers Dieu, comme on le voit par ce qui précède (art. 2). Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelquefois l'ingratitude de celui qui pèche est un péché spécial ; et, quelquefois, elle ne l'est pas, mais se trouve être une circonstance qui suit généralement tout péché mortel commis contre Dieu. Le péché, en effet, reçoit son espèce de l'intention de celui qui pèche ; et de là vient, comme le dit Aristote au

livre V de l'*Éthique* (ch. II, leç. 3), que *celui qui commet l'adultère pour voler est plus voleur qu'adultère*. Si donc un pécheur commet un péché comme mépris de Dieu et du bienfait reçu, ce péché prend l'espèce de l'ingratitude; et cette ingratitude de celui qui pèche est un péché spécial. Si, au contraire, quelqu'un entendant commettre un péché, tel l'homicide ou l'adultère, n'en est pas détourné pour ce motif que cela appartient au mépris de Dieu, l'ingratitude ne sera pas un péché spécial », attendu que l'intention du pécheur ne porte pas directement là-dessus, « mais elle passe à l'espèce d'un autre péché à titre de circonstance » accompagnant ce péché. Et l'on voit, par là, qu'il ne suffit pas qu'on prenne garde à une raison spéciale de malice dans l'acte moral qu'on accomplit, et qu'on y consente ou qu'on l'accepte, pour constituer une espèce nouvelle et distincte d'acte moral; il faut que l'intention de celui qui agit porte directement et principalement là-dessus, voulant formellement cette malice comme objet propre et distinct de son acte moral. « C'est qu'en effet, selon que le dit saint Augustin, au livre *De la nature et de la grâce* (ch. XIX), tout péché ne vient pas du mépris; et, cependant, en tout péché Dieu est méprisé dans ses préceptes. Par où il est manifeste que l'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois un péché spécial; mais non pas toujours ».

« Et par là », fait remarquer saint Thomas, « on voit ce qu'il faut répondre aux objections. — Car les premières raisons concluent que l'ingratitude, prise en elle-même, est une certaine espèce de péché. — Et la dernière conclut que l'ingratitude, selon qu'elle se trouve en tout péché, n'est pas un péché spécial ».

Après la question du retour des péchés remis par la pénitence, quand, au mépris de cette pénitence, le pécheur pardonné commet contre Dieu une de ces fautes qui le privent de la grâce reconquise, — nous devons maintenant considérer, en sens inverse, ce qu'il en est des vertus et de leurs actes ou de leurs mérites, qui avaient appartenu au pécheur avant qu'il ne commette une faute grave de nature à y porter atteinte.

Si, dans la suite, il fait pénitence de son péché, qu'arrive-t-il de son ancien état de vertus et de mérites. Est-ce que cet état revit. Ce nouveau point de doctrine, du plus haut intérêt, va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIX

DU RECOUVREMENT DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE

Cette question comprend six articles .

1° Si par la pénitence les vertus sont restituées ?
2° Si elles sont restituées en égale quantité ?
3° Si est restituée au pénitent une dignité égale ?
4° Si les œuvres des vertus sont mortifiées par le péché ?
5° Si les œuvres mortifiées par le péché revivent par la pénitence ?
6° Si les œuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont vivifiées par la pénitence ?

De ces six articles, les trois premiers traitent des vertus et de l'état de dignité qui en résulte ; les trois autres, des œuvres : soit des œuvres précédemment faites dans la charité ; soit des œuvres faites en dehors de la charité. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si par la pénitence les vertus sont restituées?

Trois objections veulent prouver que « par la pénitence les vertus ne sont pas restituées » ou rétablies. — La première dit que « les vertus perdues ne pourraient être restituées par la pénitence, que si la pénitence causait les vertus. Or, la pénitence, étant une vertu, ne peut pas être cause de toutes les vertus ; alors surtout que certaines vertus sont naturellement antérieures à la pénitence, comme il a été dit plus haut (q. 85, art. 6). Donc par la pénitence les vertus ne sont pas restituées ». — La dernière objection fait remarquer que « la pénitence con-

siste en certains actes du pénitent. Or, les vertus gratuites ne sont point causées par nos actes : Saint Augustin dit, en effet, au livre *Du libre arbitre* (ou plutôt sur le ps. CXVIII, serm. 26) que *Dieu produit les vertus en nous sans nous*. Donc il semble que par la pénitence ne sont pas restituées les vertus ». — La troisième objection déclare que « celui qui a une vertu produit sans difficulté et en s'y complaisant les actes de cette vertu ; aussi bien Aristote dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII ; de S. Th., art. 13), que *celui-là n'est pas juste, qui ne se réjouit pas dans l'œuvre juste*. Or, beaucoup de pénitents éprouvent encore de la difficulté en produisant les actes des vertus. Donc par la pénitence ne sont pas restituées les vertus ».

L'argument *sed contra* cite le fait, qu' « en saint Luc, ch. XV (v. 22), le père » du prodigue « ordonna que le fils pénitent » ou repentant « fût revêtu de la *robe première* : laquelle, selon saint Ambroise (sur ce passage), est *le vêtement de la sagesse* que suivent en même temps toutes les vertus, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 7) : *Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force, auprès desquelles rien n'est plus utile aux hommes dans la vie*. Donc par la pénitence toutes les vertus sont restituées ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « par la pénitence, comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 1, 6), les péchés sont remis. Or, la rémission des péchés ne peut être sinon par l'infusion de la grâce. Il demeure donc que par la pénitence la grâce est répandue dans l'homme. D'autre part, de la grâce suivent toutes les vertus gratuites, comme de l'essence de l'âme coulent toutes les puissances, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 110, art. 4). Par conséquent, il demeure que par la pénitence toutes les vertus sont restituées ». Rien de plus concluant que cette argumentation si simple et si serrée. La proposition actuelle, que par la pénitence sont rétablis dans l'âme tous les habitus des vertus surnaturelles infuses, est la conséquence nécessaire de cette double vérité si hautement acquise dans la doctrine catholique thomiste, que la rémission des péchés par la pénitence ne se fait point sans que la grâce sanctifiante soit répandue dans l'âme,

et que la présence de la grâce entraîne avec elle toutes les vertus surnaturelles infuses.

L'*ad primum* appuie sur cette connexion que nous venons de souligner et en tire une précision nouvelle. « La pénitence restitue » ou rétablit « les vertus de la même manière qui fait qu'elle est cause de la grâce, ainsi qu'il vient d'être dit. Or, elle est cause de la grâce en tant qu'elle est sacrement; car, en tant qu'elle est vertu, elle est plutôt l'effet de la grâce. Il suit de là qu'il ne faut point que la pénitence, selon qu'elle est vertu, soit la cause de toutes les autres vertus », comme le supposait à tort l'objection; « mais plutôt l'habitus de la pénitence ensemble avec les habitus des autres vertus est causé par le sacrement ».

L'*ad secundum* répond que « dans le sacrement de pénitence, les actes humains ont raison de matière; la vertu formelle du sacrement dépend de la vertu des clefs. Il suit de là que la vertu des clefs cause effectivement la grâce et les vertus; toutefois, par mode d'instrument. Quant à l'acte premier du pénitent », parmi les trois qui sont requis à titre de matière, « savoir la contrition » au sens de douleur véritable, qui peut être d'abord imparfaite sous forme d'attrition, mais qui devient parfaite, quand le sacrement est reçu comme il sera expliqué plus loin, « il a raison de disposition ultime pour la grâce à obtenir », laquelle disposition, si elle est parfaite, coexiste avec la grâce, dans l'ordre du temps, bien que dans l'ordre de nature elle soit conçue comme antérieure; « les autres actes qui suivent », soit au moment du sacrement, comme la confession, soit après, comme la satisfaction « procèdent déjà de la grâce et des vertus » : ceci n'est vrai de la confession que si elle est précédée de la contrition parfaite avant la réception de l'absolution, ou si on la considère simultanément avec l'absolution; car pour autant qu'elle ne supposerait que l'attrition et qu'on la considérerait comme préexistant à l'absolution, elle ne présupposerait pas encore la présence, dans l'âme, de la grâce et des vertus. D'ailleurs, lorsque saint Thomas parle, ici, des actes du pénitent qui suivent le premier acte appelé contrition, le saint Docteur vise surtout l'ensemble des actes vertueux qui

constitueront la vie pénitente du converti après qu'il a recouvré la grâce et les vertus au tribunal de la pénitence.

L'*ad tertium* parle dans le même sens et rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 5), quelquefois, après le premier acte du pénitent, qui est la contrition », par lequel, on recouvre la grâce et les vertus, « certains restes du péché demeurent, savoir les dispositions causées par les actes précédents des péchés » maintenant remis ; « et le pénitent y trouve une certaine difficulté à accomplir les actes des vertus. Toutefois, par l'inclination elle-même de la charité et des autres vertus, le pénitent accomplit ces actes des vertus en s'y complaisant et sans difficulté : un peu », explique saint Thomas, « comme si l'homme vertueux souffrait accidentellement quelque difficulté dans l'exécution de l'acte de vertu, en raison du sommeil ou de quelque autre disposition corporelle ». — Et, de nouveau, notons ici cette consolante doctrine que l'âme juste, dans sa vie morale, alors que cependant elle possède en elle la grâce et les vertus infuses, peut n'éprouver que peu ou point de facilité naturelle ou d'attrait sensible dans la pratique des actes qui leur correspondent : néanmoins, comme saint Thomas vient de nous le dire expressément, elle a toujours, dans l'ordre surnaturel, même sans qu'elle puisse le constater sensiblement, la facilité essentielle et l'attrait que cause l'habitus des vertus, pour la réalisation des actes qui sont le propre de chacune d'elles.

La grâce et les vertus infuses avaient été perdues par le péché mortel commis après avoir eu la grâce du baptême. Par la pénitence, qui est le sacrement de la restauration, la grâce étant rendue, toutes les vertus infuses, qui accompagnent nécessairement la grâce, le sont aussi. — Mais dans quel état ou à quel degré sont-elles rendues ? Est-ce au même degré, dans le même état qui était celui du juste avant son péché ; ou dans un état différent, à un autre degré. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si après la pénitence l'homme se relève dans le même degré de vertu?

Trois objections veulent prouver que « après la pénitence, l'homme se relève dans le même degré de vertu ». — La première cite le mot de « l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 28) », où il est « dit : *Pour ceux qui aiment Dieu tout tourne à bien*; et la glose de saint Augustin ajoute que *cela est si vrai, que, si quelques-uns de ceux-là dévient et s'égarent, cela même Dieu le fera profiter pour leur bien.* Ce qui ne serait pas, si l'homme se relevait dans une vertu moindre ». — La deuxième objection en appelle à ce que « saint Ambroise (Pseudo-Aug., *Hypognost.*, liv. III, ch. IX) dit que *la pénitence est une excellente chose, elle qui ramène à la perfection tous les défauts.* Or, cela ne serait pas, à supposer que les vertus ne revinssent pas dans le même degré. Donc par la pénitence on recouvre toujours un degré égal de vertu ». — La troisième objection fait observer que « sur cette parole de la *Genèse*, ch. I (v. 5), *Il y eut soir, il y eut matin, jour premier*, la glose dit : *La lumière du soir est celle d'où l'homme est tombé*; *celle du matin, dans laquelle il se relève.* Or, la lumière du matin est plus grande que celle du soir. Donc l'homme se relève dans une grâce ou une charité plus grande que celle qu'il avait auparavant. Ce qui, d'ailleurs, semble apparaître par ce que dit l'Apôtre, *aux Romains*, ch. V (v. 20) : *Où le délit a abondé, la grâce aussi a surabondé* ».

L'argument *sed contra* dit que « la charité qui progresse ou qui est parfaite est plus grande que celle qui commence. Or, quelquefois, l'homme tombe de la charité qui progressait; et il se relève » toujours « dans la charité qui commence. Donc l'homme se relève toujours aussi dans une vertu moindre ».

Au corps de l'article, saint Thomas va préciser la doctrine exposée à l'article précédent et, tout ensemble, nous remettre sous

les yeux son enseignement sur la merveilleuse économie de la justification. « Comme il a été dit (art. précéd., *ad 2um*), le mouvement du libre arbitre qui est dans la justification de l'impie », et que saint Thomas appelait, à l'endroit précité, d'un mot global, la contrition, « est la disposition ultime à la grâce ; et, aussi bien, c'est au même instant, que la grâce est produite avec ce mouvement du libre arbitre, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (*1a-2ae*, q. 113, art. 8). Dans ce mouvement », qui, nous le savons, comprend plusieurs actes (cf. q. 86, art 6), « se trouve aussi compris l'acte de la pénitence », qui consiste proprement dans le rejet du péché et qui est, au sens formel, la contrition, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 86, art. 6, *ad 1um*) Or, il est manifeste que les formes qui peuvent recevoir le plus et le moins, s'intensifient ou se détendent selon que la disposition du sujet est diverse, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (*1a-2ae*, q. 52, art. 1, 2). De là vient que si le mouvement du libre arbitre dans la pénitence est plus ou moins intense, d'après cela le pénitent obtient une grâce plus ou moins grande. Et, précisément, il arrive que l'intensité du mouvement du pénitent est quelquefois proportionnée à une grâce plus grande que n'était celle d'où il est tombé par le péché ; quelquefois, à une grâce égale ; quelquefois, à une grâce moindre. Il suit de là que le pénitent quelquefois se relève dans une plus grande grâce que celle qu'il avait ; quelquefois, dans une grâce égale, quelquefois, dans une grâce moindre. Et la raison est la même pour les vertus qui sont une suite de la grâce ».

L'*ad primum* répond que « ce n'est pas à tous ceux qui aiment Dieu, que tourne à bien cela même qui est de tomber de l'amour de Dieu par le péché, comme on le voit en ceux qui tombent et ne se relèvent jamais ou qui se relèvent pour retomber encore ; mais *à ceux qui, selon le conseil de Dieu, sont appelés à être des saints*, savoir les prédestinés, qui, quel que soit le nombre de leurs chutes, cependant à la fin se relèvent. Cela donc qui est de tomber tourne à bien pour eux, non en ce sens que toujours ils se relèvent dans une grâce plus grande, mais parce qu'ils se relèvent » finalement « dans une grâce

qui doit durer davantage : et cela », que la grâce nouvelle ou dernière dure davantage, « ne vient pas de la grâce elle-même, laquelle, de soi, est d'autant plus durable qu'elle est plus grande ; mais du côté de l'homme, qui demeure dans la grâce d'une manière d'autant plus stable qu'il est plus vigilant et plus humble ». [On remarquera, en passant, cette part que fait ici saint Thomas à l'action de l'homme, distinctement de la grâce considérée en elle-même]. « Et, aussi bien, la glose ajoute, au même endroit » cité par l'objection, « que *si le fait de tomber tourne à mieux pour eux, c'est qu'ils reviennent plus humbles et qu'ils ont été faits plus instruits* » par l'expérience de leur chute.

L'*ad secundum* déclare que « la pénitence », sous sa raison de sacrement et par la grâce qui lui est propre « a, de soi, la vertu de réparer tous les défauts à la perfection et aussi de promouvoir à un état supérieur ; mais cela est empêché quelquefois du côté de l'homme qui se meut avec moins d'intensité vers Dieu et contre le péché en le détestant. C'est ainsi, du reste, que dans le baptême aussi certains adultes reçoivent une grâce plus ou moins grande, selon qu'ils se disposent diversement ».

L'*ad tertium* dit que « cette assimilation de l'une et l'autre grâce à la lumière du matin et du soir se fait à cause de la similitude d'ordre, en ce sens qu'après la lumière du soir viennent les ténèbres de la nuit, et après la lumière du matin suit la lumière du jour ; mais non pas en raison d'une plus ou moins grande similitude dans la qualité « ou la perfection. — « De même, la parole de l'Apôtre », que citait l'objection, « s'entend de la grâce qui dépasse toute abondance des péchés humains. Mais il n'est pas vrai pour tous, que plus a abondé le péché, plus abondante soit la grâce reçue, à considérer la grandeur de la grâce habituelle. Toutefois, la grâce surabonde, à considérer la raison même de grâce, parce que le bienfait de la rémission est conféré d'une manière plus gratuite à celui qui est davantage pécheur. Il se peut, d'ailleurs, et cela arrive parfois, que ceux qui ont abondé dans le péché abondent dans la douleur » ou le regret et le repentir qu'ils en ont ; « et, dans

ce cas, ils reçoivent plus abondamment l'habitus de la grâce et des vertus, comme on le voit dans la Magdeleine » (Saint Luc, ch. VII, v. 47).

L'argument *sed contra* pourrait être mal compris. Aussi bien saint Thomas l'explique en disant que « s'il s'agit d'une seule et même grâce, elle est plus grande dans son progrès que dans son commencement; mais il n'est plus nécessaire que cela soit, quand il s'agit de grâces diverses. Tel, en effet, commence par une grâce plus grande que ne l'a tel autre dans son état de progrès; comme le dit saint Grégoire, au livre II des Dialogues (ch. I) : *Que ceux qui sont présentement et ceux qui doivent suivre connaissent avec quelle perfection dans la grâce de sa conversion commençait Benoît enfant* ».

Toutes les vertus surnaturelles infuses reviennent dans l'âme par la pénitence où elle recouvre la grâce. Mais elles ne reviennent pas nécessairement avec le même degré de perfection qui pouvait être le leur avant la chute. Le degré de perfection selon lequel elles reviennent dépend nécessairement du degré de la grâce habituelle que les vertus accompagnent; et le degré de la grâce habituelle est lui-même en proportion du mouvement de ferveur de l'âme qui se relève du péché. Selon que cette ferveur ou ce zèle dans la détestation du péché est en proportion voulue pour la réception d'une grâce égale, ou moindre, ou supérieure, la grâce reçue sera, en effet, ou supérieure, ou moindre, ou égale. Et il en sera de même des vertus qui suivent la grâce. — Mais, à parler, d'une façon globale, si l'on peut ainsi dire, de l'état de l'homme se relevant du péché par la pénitence et de la dignité de cet état, peut-on dire que par la pénitence l'homme est rétabli dans sa dignité première. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si, par la pénitence, l'homme est rétabli dans sa dignité première ?

Trois objections veulent prouver que « par la pénitence l'homme n'est pas rétabli dans sa dignité première ». — La première en appelle à ce que « sur cette parole d'Amos, ch. v (v. 1, 2), *La vierge d'Israël est tombée*, la glose dit : *Il ne nie pas qu'elle se relève, mais qu'elle puisse se relever vierge ; parce que la brebis qui s'est une fois égarée, bien qu'elle soit rapportée sur les épaules du Pasteur, n'a pas une gloire aussi grande que celle qui ne s'est jamais perdue.* Donc par la pénitence l'homme ne recouvre pas sa dignité première ». — La deuxième objection est un double texte de saint Jérôme et d'Innocent Ier. « Saint Jérôme dit : *Ceux qui ne gardent point la dignité de leur élévation divine, qu'ils soient contents de sauver leur âme : car revenir au premier état est chose difficile.* Et le Pape Innocent dit que *les canons portés à Nicée excluent les pénitents même des offices infimes des clercs.* Donc par la pénitence l'homme ne recouvre pas sa dignité première ». — La troisième objection dit qu' « avant le péché, l'homme peut monter à un degré supérieur. Or cela n'est point concédé au pénitent, après son péché. Il est dit, en effet, dans Ézéchiel, ch. XLIV (v. 10, 13) : *Les lévites qui se sont éloignés de moi ne m'approcheront jamais pour vaquer au sacerdoce.* Et, comme on le voit dans les Décrets, dist. L, on lit dans le concile de Lérida : *Ceux qui servent au saint autel, s'ils tombent soudain par une lamentable faiblesse de la chair, et que, le Seigneur jetant sur eux un regard, ils fassent pénitence, qu'ils reçoivent la place de leur office, mais qu'ils ne puissent pas dans la suite être promus à des offices plus élevés.* Donc la pénitence ne rétablit point l'homme dans sa dignité première ».

L'argument *sed contra* oppose que « comme on le lit dans la même distinction, saint Grégoire, écrivant à Secundinus

(dans le Regist., liv. IX, ép. LII), dit : *Après une digne satisfaction, nous croyons que l'homme peut revenir à son premier honneur.* Et, au concile d'Agde (can. 2), nous lisons : *Que les clercs contumaces, selon que la dignité de l'Ordre le permettra, soient corrigés par les évêques, de telle sorte qu'après que la pénitence les aura corrigés, ils reçoivent leur grade et leur dignité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'homme, par le péché, perd une double dignité : une, par rapport à Dieu ; l'autre, par rapport à l'Église.

Par rapport à Dieu, il perd » encore « une double dignité. — L'une, principale, par laquelle *il était compté parmi les enfants de Dieu* (*Sagesse*, ch. v, v. 5), par la grâce. Et cette dignité est recouvrée par la pénitence. Ce qui est signifié, dans saint Luc, ch. xv (v. 22), touchant l'enfant prodigue à qui, en raison de son repentir, le père ordonne de restituer *sa première robe et l'anneau et les chaussures.* — L'autre dignité, secondaire celle-là, qu'il a perdue, est l'innocence, dont nous lisons, au même endroit (v. 29), que se glorifiait le fils aîné, en disant : *Voilà tant d'années que je vous sers et je n'ai jamais transgressé un seul de vos commandements.* Cette dignité, le pénitent ne peut pas la recouvrer. Mais, cependant, quelquefois, il recouvre quelque chose de plus grand. C'est qu'en effet, comme le dit saint Grégoire, dans l'Homélie *Des cent brebis* (XXXIV *sur l'Évangile*), *ceux qui considèrent qu'ils se sont éloignés de Dieu compensent leurs dommages précédents par les gains qui suivent. Et donc, à leur sujet, dans le ciel se produit une plus grande joie. Car le chef aussi, dans la bataille aime d'un plus grand amour le soldat qui, après avoir fui, revient et frappe l'ennemi avec plus de force, que celui qui n'a jamais tourné le dos mais n'a jamais rien fait qui marque fortement l'effet de son courage.*

« Quant à la dignité ecclésiastique, l'homme, par son péché, la perd, qui se rend indigne des choses qu'il est de la dignité ecclésiastique d'accomplir. — Il en est qui sont empêchés de recouvrer cette dignité, d'une première manière, parce qu'ils ne font pas pénitence. Aussi bien, saint Isidore écrit *à l'évêque Misian* (Ép. IV), comme on le lit dans la même distinction (Décrets, dist. L), chap. *Domino : Les canons prescrivent de faire*

revenir à leurs premiers grades ceux pour qui a précédé la satisfaction de la pénitence ou une digne confession des péchés. Mais, par contre, ceux qui ne s'amendent pas du vice de la corruption, qu'ils ne reçoivent ni le grade de l'homme, ni la grâce de la communion. — En second lieu, parce qu'ils accomplissent leur pénitence négligemment. Aussi bien, dans la même distinction, chap. *Si quis diaconus*, il est dit : *Comme, en quelques-uns, ni la componction de l'humilité, ni l'instance de la prière n'apparaît, ni nous ne les voyons vaquer aux jeûnes ou aux lectures, nous pouvons connaître, s'ils revenaient aux précédents honneurs, avec quelle négligence ils y demeureraient.* — Troisièmement, quand a été commis un péché qui a quelque irrégularité adjointe. Aussi bien, dans la même distinction, tiré du concile de Martin Pape (Martin de Brag., can. ap. 17, 21), il est dit : *Si quelqu'un épouse une veuve ou la femme laissée par un autre, qu'il ne soit pas admis dans le clergé. S'il y est entré contre tout droit, qu'on l'en chasse. Qu'il en soit de même, si, après son baptême, il a sur sa conscience un homicide de fait, ou de commandement, ou de conseil, ou de secours.* Mais cela n'est pas en raison du péché; c'est en raison de l'irrégularité. — Quatrièmement, pour une raison de scandale. Aussi bien, dans la même distinction, ch. *De his vero*, on lit : Raban » Maur (Ép. *à Héribald*) « dit : *Ceux qui auront été surpris ou pris publiquement dans le parjure, le vol, ou la fornication et autres crimes, que selon les prescriptions des saints canons ils soient déposés de leur grade ; parce que c'est un scandale que de telles personnes soient préposées au peuple de Dieu. Mais s'il en est qui confessent au prêtre ces sortes de péchés commis par eux en secret, quand ils se purifient par les jeûnes, et les aumônes et les veilles et les prières, à ceux-là maintenus dans leur grade, on doit aussi promettre au nom de la miséricorde de Dieu l'espoir du pardon.* La même chose est dite *Extra, De qualit. Ordinand.*, ch. *Quaesitum : Si les crimes ne sont pas prouvés selon l'ordre du droit, ou notoires de par ailleurs, en dehors de ceux qui sont coupables d'homicide, après la pénitence on ne doit pas les priver des Ordres reçus ou à recevoir* ».

L'*ad primum* dit que « la raison est la même pour le recouvrement de la virginité et pour le recouvrement de l'inno-

cence, lesquelles appartiennent à la dignité secondaire par rapport à Dieu ».

L'*ad secundum* répond que « dans ces paroles » que citait l'objection, « saint Jérôme ne dit pas que ce soit impossible, mais que c'est difficile que l'homme, après son péché, recouvre son premier grade ; parce que la chose n'est concédée qu'à celui qui accomplit une pénitence parfaite, comme il a été dit » (au corps de l'article). « Quant aux statuts des canons qui semblent y faire obstacle, saint Augustin répond, écrivant à Boniface (Ép. CLXXXV) : *S'il a été constitué dans l'Église que personne, après la pénitence de quelque crime, ne reçoive la cléricature, ou n'y soit rétabli, ou n'y demeure, ce n'a pas été fait par désespoir de l'indulgence, mais par rigueur de la discipline. Sans quoi on porterait atteinte aux clefs de l'Église dont il est dit : Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* Et après il ajoute : *Le saint roi David, en effet, a, lui aussi, fait pénitence ; et il est demeuré dans sa dignité royale. Et saint Pierre, quand il répandit des larmes si amères, fit pénitence d'avoir renié le Seigneur ; et, cependant, il resta Apôtre. Toutefois on ne doit pas juger superflue la précaution de ceux qui sont venus après et qui, lorsque le salut n'était pas en cause, ont ajouté quelque chose à l'humilité : ils avaient expérimenté, je le crois, que quelques-uns feignaient une fausse pénitence en vue de la puissance et des honneurs* ».

L'*ad tertium* délare que ce « statut s'entend de ceux qui font une pénitence publique, lesquels, dans la suite, ne peuvent pas être promus à un degré supérieur ». Mais cela ne s'applique pas universellement à tout mode de pénitence. « Et, en effet, saint Pierre lui-même, après son reniement, fut constitué pasteur des brebis du Christ, comme on le voit en saint Jean, chapitre dernier (v. 15 et suiv.). Où saint Chrysostome dit (Hom. LXXXVIII) que *Pierre, après son reniement et sa pénitence, montra qu'il avait une plus grande confiance dans le Christ. Lui, en effet, qui, à la Cène, n'osait pas interroger, mais demandait à Jean de le faire, c'est à lui que, dans la suite, fut confiée la prélature sur ses frères ; et non seulement il ne commet pas à un autre d'interroger sur ce qui le regarde lui-même, mais c'est lui qui désormais interroge le Maître au sujet de Jean* ».

A parler purement et simplement de la dignité de l'homme, de la dignité du chrétien, de ce qui le constitue grand et honorable devant Dieu, l'homme, par la pénitence, est rétabli dans sa dignité première. Il est, en effet, de nouveau admis, par la grâce, au nombre et aux droits essentiels des enfants de Dieu. Toutefois, il est une dignité de second ordre, même aux yeux de Dieu, que le pénitent ne saurait recouvrer : c'est l'innocence perdue. Il se peut aussi, qu'aux yeux de l'Église, il soit jugé indigne, en certains cas ou pour certaines fautes, d'être rétabli dans ses premières fonctions ecclésiastiques, à supposer qu'il les eût déjà exercées, ou d'y être élevé dans l'avenir. — Nous avons vu ce qu'il en était des vertus ou de l'état de l'homme après la pénitence. Il nous reste à voir ce qu'il en est de ses actes de vertu, des actes précédemment accomplis par lui. Ces actes peuvent être de deux sortes : ou faits autrefois dans la charité, et, par conséquent, ayant eu alors une vraie raison de mérite devant Dieu ; ou, au contraire, accomplis en dehors de la charité. Que penser des uns et des autres. Les premiers auront-ils pu perdre leur raison de mérite par les péchés qui ont suivi ; et, s'ils l'ont perdue, peuvent-ils la retrouver par la pénitence. Et quelle sera l'efficacité de la pénitence à l'endroit des seconds. Tels sont les trois points de doctrine que nous devons maintenant examiner. Et, d'abord, le premier. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les œuvres des vertus faites dans la charité peuvent être mortifiées ?

Trois objections veulent prouver que « les œuvres des vertus faites dans la charité ne peuvent pas être mortifiées », c'est-à-dire perdre leur caractère d'œuvres de vie. — La première fait observer que « ce qui n'est pas ne peut pas être changé. Or, la mortification est un changement » par où l'on passe « de la vie à la mort. Puis donc que les œuvres des vertus, après qu'elles ont été faites, n'existent déjà plus, il semble qu'elles

ne peuvent pas être ultérieurement mortifiées ». — La deuxième objection dit que « par les œuvres de vertu faites dans la charité l'homme mérite la vie éternelle. Or, priver de sa récompense celui qui l'a méritée est une injustice, qui ne se trouve pas en Dieu. Donc il ne peut pas être que les œuvres des vertus faites dans la charité soient mortifiées par le péché qui suit ». — La troisième objection déclare que « le plus fort n'est pas corrompu par le plus faible. Or, les œuvres de la charité sont plus fortes que n'importe quels péchés; parce que, comme il est dit dans les *Proverbes*, ch. x (v. 12), *tous les délits sont couverts par la charité*. Donc il semble que les œuvres faites dans la charité ne peuvent pas être mortifiées par le péché mortel qui suit ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 24) : *Si le juste se détourne de sa justice, toutes ses justices qu'il avait faites seront oubliées* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette constatation que « la chose vivante, par la mort perd son opération de vie. Et de là vient, poursuit-il, que, par une certaine similitude on dit que les choses sont *mortifiées*, quand elles sont empêchées de leur propre effet ou de leur propre opération. Or, l'effet des opérations vertueuses qui se font dans la charité est de conduire à la vie éternelle. Lequel effet est empêché par le péché mortel qui suit, et qui enlève la grâce. Et, pour autant, les œuvres faites dans la charité sont dites mortifiées par le péché mortel qui suit ». Il s'agit, on le voit, d'une expression métaphorique, qui se dit, dans l'ordre spirituel surnaturel, par comparaison à ce qui se passe dans l'ordre même des vivants corporels. Et cette expression, saint Thomas vient de nous le montrer, est tout ce qu'il y a de plus légitime. La justification que nous en a donnée le saint Docteur, est, en même temps, fort instructive : car elle nous montre le fruit par excellence de toute la vie surnaturelle, c'est à-dire l'obtention de la vie éternelle, non seulement compromis, mais, de soi, absolument perdu quand on a le malheur de commettre un seul péché mortel après une vie de mérites, quelque parfaite et quelque riche en mérites qu'ait pu être cette vie.

L'*ad primum* déclare que « comme les œuvres des péchés passent quant à l'acte mais demeurent quant à la culpabilité, ainsi les œuvres faites dans la charité passent quant à l'acte mais demeurent quant au mérite dans l'acceptation de Dieu » : Dieu en tient le compte ; Il en garde le souvenir vivant, pour les faire suivre un jour de la récompense qu'elles ont méritée. « Et c'est pour autant qu'elles sont dites mortifiées, quand l'homme est empêché d'en recevoir la récompense ».

L'*ad secundum* dit qu' « on peut sans injustice ne pas donner la récompense à celui qui l'a méritée, quand lui-même s'est rendu indigne de cette récompense par une faute venue après ; puisque, aussi bien, même ce que l'homme a déjà reçu peut lui être enlevé quelquefois justement en raison d'une faute ».

L'*ad tertium* répond que « ce n'est point en raison de la force des œuvres de péché que les œuvres précédemment faites dans la charité sont ensuite mortifiées ; c'est à cause de la liberté de la volonté qui peut dévier du bien au mal ».

En toute vérité on peut et on doit dire que les œuvres de vie surnaturelle accomplies par le chrétien en état de grâce et agissant sous l'influence de la charité, perdent leur qualité d'œuvres de vie et ne sont plus que des œuvres mortes, quand le sujet à qui elles appartenaient commet, tombant de sa première vie, quelque faute mortelle. Le fruit de vie que ces œuvres devaient porter un jour et qui n'était pas autre que l'obtention de la vie éternelle au ciel est perdu par le fait même. L'homme n'a plus aucun droit à le recevoir. Il s'en est rendu indigne. Toutes ses précédentes œuvres de vie sont désormais, au sens le plus formel, des œuvres mortes. — Oui ; mais sont-elles mortes sans qu'elles puissent en aucune manière revivre. Ou, au contraire, quand l'homme se relève par la pénitence, est-il possible que, par cette pénitence, ses premières œuvres, les œuvres de sa précédente vie méritoire, que le péché avait mortifiées, revivent. Telle est la question qui se pose à nous maintenant et dont il suffit d'énoncer les termes pour que nous apparaisse son intérêt poignant, son immense portée. Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article V.

Si les œuvres mortifiées par le péché revivent par la pénitence?

Trois objections veulent prouver que les « œuvres mortifiées par le péché ne revivent point par la pénitence ». — La première en appelle à cette parité que « comme par la pénitence qui suit sont remis les péchés passés, de même aussi par le péché qui suit sont mortifiées les œuvres précédemment faites dans la charité. Or, les péchés remis par la pénitence ne reviennent pas, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 88, art. 1). Donc il semble que non plus les œuvres mortifiées par le péché ne revivent point ». — La deuxième objection rappelle que « les œuvres sont dites être mortifiées à la ressemblance des animaux qui meurent, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Or, l'animal mort ne peut pas de nouveau être vivifié. Donc, non plus, les œuvres mortifiées ne peuvent point de nouveau par la pénitence revivre ». — La troisième objection, d'une importance extrême et qui nous vaudra une réponse fort délicate, dit que « les œuvres faites dans la charité méritent la gloire selon la quantité de la grâce ou de la charité. Or, quelquefois, l'homme, par la pénitence, ressuscite ou se relève dans une grâce ou une charité moindre » que celle qu'il avait avant son péché. « Donc il n'obtiendra pas la gloire selon les mérites des premières œuvres. Et ainsi il semble que les œuvres mortifiées par le péché ne revivent point ».

L'argument *sed contra* cite une parole de « la glose », qui, « sur ce mot de Joël, ch. II (v. 25), *Je vous rendrai les années qu'a mangées la sauterelle*, dit : *Je ne souffrirai pas que périsse l'abondance que vous avez laissée dans le trouble de votre âme.* Or, cette abondance est le mérite des bonnes œuvres qui a été perdu par le péché. Donc, par la pénitence, les œuvres méritoires, précédemment faites, revivent ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelques-uns (Hugues de Saint-Victor, II, XIV, 4) ont dit que les œuvres méritoires mortifiées par le péché qui suit ne revivent

point par la pénitence venant après, considérant que ces œuvres ne demeurent point de telle sorte qu'elles puissent de nouveau être vivifiées. — Mais », reprend le saint Docteur, « cela ne peut pas empêcher qu'elles soient vivifiées. Si, en effet, elles ont la vertu de conduire à la vie éternelle, ce qui appartient à leur vie, ce n'est pas seulement pour autant qu'elles existent actuellement » au moment où elles se produisent ; « c'est aussi, après qu'elles ont cessé d'être actuellement » ou dans leur substance d'acte qui se produit, « selon qu'elles demeurent dans l'acceptation divine. Or, de la sorte, elles demeurent, pour ce qui est d'elles-mêmes, aussi après que par le péché elles sont mortifiées; parce que, toujours, Dieu aura pour agréables ces œuvres selon qu'elles ont été faites » au moment où elles l'étaient, « et les saints en auront de la joie, selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. III (v. 11) : *Tiens ce que tu as, de peur qu'un autre ne reçoive ta couronne.* Mais que pour celui qui les a faites, elles n'aient plus l'efficacité de le conduire à la vie éternelle, cela provient de l'empêchement du péché survenu, par lequel lui-même a été rendu indigne de la vie éternelle. D'autre part, ce péché est enlevé par la pénitence, en tant que par elle les péchés sont remis. Il reste donc que les œuvres précédemment mortifiées recouvrent par la pénitence l'efficacité de conduire celui qui les a faites à la vie éternelle; ce qui est les faire revivre. Et par là on voit que les œuvres mortifiées revivent par la pénitence ». — Rien de plus limpide, de plus concluant, que cette argumentation du corps de l'article. Voyons comment le saint Docteur applique cette doctrine aux difficultés que présentaient les objections.

L'*ad primum* fait observer que « les œuvres du péché par la pénitence sont abolies en elles-mêmes, de telle sorte que d'elles, ultérieurement, Dieu accordant l'indulgence, ni la tache ni l'obligation à la peine ne reparaissent. Mais les œuvres faites en vertu de la charité ne sont pas abolies par Dieu dans l'acceptation de qui elles demeurent ; seulement, elles trouvent un obstacle de la part de l'homme qui agit. Et c'est pourquoi, étant enlevé l'obstacle qui est du côté de l'homme, Dieu remplit de son côté ce que les œuvres méritaient ».

L'*ad secundum* s'appuie sur la distinction précitée, que « les œuvres faites dans la charité ne sont pas mortifiées en elles-mêmes, ainsi qu'il a été dit ; ce n'est que par l'empêchement qui survient du côté de celui qui agit. Les animaux, au contraire, meurent en eux-mêmes, en tant qu'ils sont privés du principe de vie. Et c'est pourquoi il n'y a pas similitude », comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà dit, est particulièrement délicat : non pas selon qu'il se présente dans la teneur de son texte ; mais en raison du sens qu'il exprime et qui est loin d'être agréé de tous, même par les plus fidèles disciples de saint Thomas. Lisons d'abord le texte et voyons le sens qu'il exprime. « Celui », déclare le Saint Docteur, « qui se relève dans une charité moindre obtiendra la récompense essentielle selon la quantité de la charité dans laquelle il se trouve. Toutefois, il aura une plus grande joie des œuvres faites dans la première charité, que des œuvres qu'il aura faites dans la seconde ; ce qui appartient à la récompense accidentelle ». — Assurément, pour quiconque entend cette réponse dont tous les termes sont commandés, quant à leur sens précis, par l'objection elle-même telle que nous l'avions lue, il est manifeste qu'aux yeux de saint Thomas, celui qui, se relevant de son péché par la pénitence, a un degré de charité inférieur au degré de charité qu'il avait dans son premier état, avant le péché, s'il meurt dans ce degré de charité n'aura, comme degré dans la vision de Dieu, qui constitue la récompense essentielle, qu'un degré correspondant au degré de charité dans lequel il s'est relevé. D'où il suit que la différence entre ce degré et le degré qu'il avait précédemment sera perdue pour lui comme récompense essentielle. Il aura cependant, nous a dit saint Thomas, le correspondant de ces degrés perdus, en ce qui est de la récompense accidentelle ou de la joie éprouvée par les saints pour les actes vertueux accomplis autrefois. Outre que tel est manifestement le sens de l'*ad tertium* que nous venons de traduire, il y a aussi que cette doctrine s'impose dans l'ensemble de la doctrine de saint Thomas, pour qui il n'a jamais fait de doute que le degré de gloire est proportionné au degré

de grâce ou de charité qui est celui de l'âme au moment de la mort. Hâtons-nous de dire, d'ailleurs, que c'est bien ainsi que d'excellents commentateurs de saint Thomas ont lu ce texte. Il en est d'autres, cependant, qui ne pouvant se résoudre à admettre qu'une partie de la récompense essentielle pût être perdue, ont torturé le présent texte pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Et ils ont proposé les systèmes ou les combinaisons les plus fantaisistes en vue de rétablir sinon l'égalité absolue, au moins une certaine compensation de proportion. Les uns ont dit que Dieu, au moment de la mort, donnait à l'âme un degré de grâce qui comblerait la différence entre le degré qu'elle avait eu avant sa chute et celui dans lequel elle s'était relevée. D'autres ont supposé que Dieu établirait une proportion entre le mérite du premier état et celui du second ; de telle sorte, par exemple, que si le premier mérite était de dix degrés et le second de deux, Dieu donnerait un état ou une grâce et une gloire qui serait de quatre degrés. Tout cela peut être ingénieux et répondre plus ou moins à ce qui plaît ou à ce qu'on désire. Mais, très certainement, ce n'est pas ce que le Saint Docteur a entendu dire et enseigne dans le présent *ad tertium*. Ce qu'il a voulu dire et enseigner, la lettre même de son texte nous l'a dit trop clairement pour qu'il soit besoin d'y insister.

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner au sujet des actes de vertu ou des œuvres bonnes dans leur rapport avec la pénitence par laquelle l'homme se relève de son péché. A supposer que l'homme, dans son état de péché, ait produit des œuvres qui n'aient pas été des actes de péché, mais qui étaient, au contraire, des actes bons dans l'ordre des vertus naturelles, ces actes-là, ces œuvres de vertu, qui n'ont point procédé de la grâce et de la charité, et qui, par suite, n'ont pas été des œuvres de vie, ni non plus des œuvres de mort, mais des œuvres mortes, qu'en est-il fait quand l'homme se relève par la pénitence. Doit-on dire que ces œuvres-là, par la pénitence qui suit, prennent vie et acquièrent une valeur de mérite pour le ciel. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si, par la pénitence qui suit, même les œuvres mortes sont vivifiées?

Trois objections veulent prouver que « par la pénitence qui suit, même les œuvres mortes, savoir celles qui n'ont pas été faites dans la charité, sont vivifiées ». — La première déclare qu' « il est plus difficile, semble-t-il, que parvienne à la vie ce qui a été mortifié » ou mis à mort, « chose qui ne se fait jamais selon la nature, que ce qui n'a jamais été vivant soit vivifié, car, selon la nature, des vivants sont engendrés de non vivants », à parler dans le sentiment des anciens qui admettaient certains cas de génération spontanée. « Or, les œuvres mortifiées sont vivifiées par la pénitence, comme il a été dit (art. précéd.). Donc, à plus forte raison, les œuvres mortes sont vivifiées ». — La deuxième objection dit que « si on écarte la cause, l'effet est écarté. Or, la cause pour laquelle les œuvres bonnes de leur nature, mais faites sans la charité, ne furent point vivantes, fut le défaut de charité et de grâce. Puis donc que ce défaut ou ce manque est enlevé par la pénitence, par la pénitence les œuvres mortes sont vivifiées ». — La troisième objection apporte un texte « de saint Jérôme » (dans son commentaire sur Aggée, ch. I, v. 6) où il est « dit : *Si parfois tu remarques, au milieu de beaucoup d'œuvres de péchés, que quelqu'un fait quelque chose de juste, Dieu n'est pas à ce point injuste qu'en raison de beaucoup de mal Il oublie le peu de bien.* Or, cela se voit surtout quand les actes mauvais passés sont enlevés par la pénitence. Donc il semble qu'après la pénitence Dieu rémunère les actes bons précédents qui ont été faits dans l'état de péché : ce qui est, pour ces actes, être vivifiés ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) », où il est « dit : *Si je distribue en aliments pour les pauvres tout mon avoir, et si je livre mon corps au point d'être brûlé, sans que j'aie la charité,*

cela ne me sert de rien. Or, cela ne serait pas, si, à tout le moins, par la pénitence qui suit ils étaient vivifiés. Donc la pénitence ne vivifie par les œuvres précédemment mortes ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique qu' « une œuvre peut être dite morte d'une double manière. — D'abord, par mode de cause efficiente : en ce sens qu'elle est cause de mort ». On parle de mort, au sujet de cette œuvre, pour signifier qu'elle est mortelle, qu'elle donne la mort. « A ce titre, les œuvres de péché sont dites des œuvres mortes; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. IX (v 14) : *Le sang du Christ purifiera nos consciences des œuvres mortes.* Ces œuvres mortes ne sont pas vivifiées par la pénitence, mais, plutôt, elles sont abolies; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch VI (v. 1) : *Ne posant pas de nouveau le fondement de la pénitence des œuvres mortes.* — D'une autre manière, les œuvres sont dites mortes, au sens de privation : c'est-à-dire qu'elles manquent de la vie spirituelle, qui est par la charité, par laquelle l'âme est unie à Dieu par qui elle vit comme le corps vit par l'âme. Et, de cette manière, même la foi qui est sans la charité, est dite morte; selon cette parole de saint Jacques, ch. II (v.20) : *La foi sans les œuvres est morte.* De cette manière aussi toutes les œuvres qui sont bonnes de leur nature, si elles sont faites sans la charité sont dites mortes : en ce sens qu'elles ne procèdent pas du principe de vie; comme si nous disions que le son de la guitare donne une voix morte », à la différence du même son qui procède de l'homme être vivant. « Ainsi donc la différence de la mort et de la vie, dans les œuvres, se prend par comparaison au principe d'où elles procèdent. Or, les œuvres ne peuvent pas de nouveau procéder de leur principe; parce qu'elles passent, et elles ne peuvent pas, de nouveau, revenir numériquement les mêmes. Par où l'on voit qu'il est impossible que les œuvres mortes soit refaites vivantes par la pénitence ». L'œuvre qui a émané d'un sujet privé de la grâce a pour jamais émané de lui selon qu'il était dans cet état de privation : ce qui constitue précisément, pour cette œuvre, le caractère de mort dont nous parlons. Comme elle est chose passée et que dans son identité numérique elle ne saurait être recommencée ou refaite,

c'est bien fini : rien de ce que pourra faire ultérieurement celui qui a produit cette œuvre ne saurait donner à cette œuvre le caractère de vie qu'elle n'a pas eu. Elle a été et demeurera éternellement morte ou de nulle valeur pour le ciel.

L'*ad primum* répond que « dans les choses de la nature et celles qui sont mortes et celles qui sont mortifiées manquent du principe de vie. Les œuvres, au contraire, sont dites mortifiées, non pas du côté du principe d'où elles procédèrent » et qui était la charité principe de vie surnaturelle, « mais du côté d'un empêchement extrinsèque; tandis qu'elles sont dites mortes, du côté du principe. La raison n'est donc pas la même », comme le voulait l'objection.

L'*ad secundum* déclare que « les œuvres bonnes de leur nature, faites sans la charité, sont dites mortes en raison du manque de charité et de grâce comme de leur principe » ; c'est-à-dire qu'elles ont émané d'un principe qui était privé de la grâce et de la charité, ou qu'elles n'ont pas procédé de la charité et de la grâce comme de leur principe. Et ceci ne leur est pas donné par la pénitence qui suit, qu'elles procèdent d'un tel principe » : nous avons vu que c'est là chose tout à fait impossible. « Par conséquent, la raison ne suit pas ».

L'*ad tertium* accorde que « Dieu se souvient des bonnes œuvres que l'homme a faites dans l'état de péché, mais non pas pour les rémunérer dans la vie éternelle, chose qui n'est due qu'aux seules œuvres vives, c'est-à-dire faites en vertu de la charité; Il rémunère les œuvres bonnes faites dans l'état de péché, d'une rémunération temporelle. C'est ce que dit saint Grégoire, dans l'homélie *Du riche et de Lazare*, que *si ce riche n'avait pas fait quelque bien et reçu dans la vie présente quelque rémunération, Abraham ne lui dirait pas : Tu as reçu les biens dans ta vie.* — On peut aussi le rapporter à ce que le pécheur », en raison du bien naturel qu'il a fait et dont Dieu se souvient, « subira un jugement moins dur. Et de là vient que saint Augustin dit, au livre *De la patience* (ch. XXVI) : *Nous ne pouvons pas dire au schismatique qu'il eût été mieux pour lui de nier le Christ et de ne rien souffrir de ce qu'il a souffert en confessant sa foi; de telle sorte que ce que dit l'Apôtre, si je livre mon corps*

pour être brûlé et que je n'aie pas la charité, cela ne me sert de rien, s'entende quant à l'obtention du Royaume des cieux, mais non du supplice moins dur qu'il y aura à subir au jugement dernier ».

Le bien d'ordre naturel que l'homme aura fait dans l'état de péché est un bien qui n'aura jamais aucune valeur pour le ciel. Même si l'homme, par la pénitence, change son état de péché et se voit revêtu de la grâce, il ne recevra, pour sa précédente vie, quelque bonne ou vertueuse qu'elle ait pu être naturellement, aucune récompense d'ordre surnaturel.

Dans son introduction au traité de la pénitence, alors qu'il annonçait la division du traité, saint Thomas nous marquait, après les deux questions relatives à la pénitence considérée en elle-même sous sa raison de sacrement et sous sa raison de vertu, les questions où il traiterait de l'effet de la pénitence. Ces questions, au nombre de quatre, nous ont appris ce qu'il en est de l'efficacité de la pénitence, tout ensemble vertu et sacrement, par rapport à la rémission des péchés soit mortels soit véniels, et aussi par rapport au recouvrement des vertus et des mérites. Nous devons maintenant aborder la troisième partie du traité, que saint Thomas désignait par ces mots : « *de partibus pœnitentiæ*, des parties de la pénitence ». Il la divise lui-même en deux sections : « d'abord, des parties en général ; et ensuite, spécialement, de chacune d'elles ». — Ce qui a trait aux parties en général va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XC

DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la pénitence a des parties?
2° Du nombre des parties.
3° Quelles sont ces parties.
4° De sa division en parties subjectives.

De ces quatre articles, les trois premiers étudient les parties de la pénitence comme sacrement; le quatrième, ses parties comme vertu. — Comme sacrement, l'énoncé des articles en indique lui-même l'ordre et la raison. — Venons tout de suite au premier.

Article Premier.

Si des parties doivent être assignées à la pénitence?

Trois objections veulent prouver qu' « à la pénitence ne doivent pas être assignées des parties ». — La première en appelle à ce que « les sacrements ont en eux *la vertu divine qui opère intérieurement le salut* (Cf. saint Isidore, *Etym.*, VI, XIX). Or, la vertu divine est une et simple. Donc à la pénitence, qui est un sacrement, on ne doit pas assigner des parties ». — La deuxième objection fait observer que la pénitence est une vertu en même temps qu'un sacrement. Or, en tant que vertu, on ne lui assigne pas des parties, la vertu étant un habitus qui est une qualité simple de l'esprit (Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 55, art. 4). De même, comme sacrement, il ne semble pas qu'on doive lui assigner des parties; parce qu'on ne les assigne pas au baptême et aux autres sacrements. Donc il n'y a pas à assigner des parties à la pénitence ». — La troisième objection rappelle que la

matière de la pénitence est le péché, comme il a été dit plus haut (q. 84, art. 2, 3). Or, au péché on n'assigne point de parties. Donc à la pénitence, non plus, il n'y a pas de parties à assigner ».

L'argument *sed contra* dit que « les parties sont cela même par où est intégrée la perfection d'une chose. Or, la perfection de la pénitence est intégrée de plusieurs choses, savoir de la contrition, de la confession, et de la satisfaction. Donc la pénitence a des parties ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les parties d'une chose sont cela même en quoi matériellement le tout se divise; car les parties sont au tout ce que la matière est à la forme; et, aussi bien, dans le dernier livre des *Physiques* (ch. III, n. 5; de S. Th., leç. 5), les parties sont placées dans le genre de la cause matérielle; et le tout, dans le genre de la cause formelle. Il faudra donc que partout où l'on trouve une certaine pluralité du côté de la matière, on ait la raison des parties. Or, il a été dit, plus haut (q. 84, art. 1, 2), que dans le sacrement de pénitence les actes humains ont raison de matière. Puis donc que plusieurs actes humains sont requis pour la perfection de la pénitence, savoir la contrition, la confession et la satisfaction, comme on le verra plus loin (art. 2), il s'ensuit que le sacrement de pénitence a des parties ». Ce dernier mot et tout le corps de l'article nous montre qu'il s'agit ici des parties dans un sens spécial. Car les autres sacrements aussi ont des parties, au sens de parties d'essence : ils se composent, en effet, tous, de deux parties essentielles qui sont la matière et la forme. Mais, ici, il s'agit de parties dans l'une des deux parties essentielles, dans la matière elle-même. Et c'est ce qui va faire l'intérêt exceptionnel de toute cette nouvelle partie de notre traité.

L'*ad primum* accorde que « tout sacrement a la simplicité en raison de la vertu divine qui agit en lui. Mais la vertu divine, en raison de sa grandeur, peut agir et par une chose et par plusieurs : auquel titre des parties peuvent être assignées à un sacrement ».

L'*ad secundum* déclare qu' « à la pénitence, en tant qu'elle

est une vertu, on n'assigne point des parties : attendu que les actes humains qui se multiplient dans la pénitence, ne se comparent pas à l'habitus de la vertu comme des parties, mais comme des effets. Il demeure donc que des parties sont assignées à la pénitence en tant qu'elle est un sacrement, auquel les actes humains se comparent comme matière. Dans les autres sacrements, la matière n'est pas des actes humains, mais quelque chose extérieure : soit simple, comme l'eau ou l'huile; soit composée, comme le chrême. Et c'est pourquoi aux autres sacrements on n'assigne point des parties », dans le sens où nous en parlons maintenant.

L'*ad tertium* fait observer que « les péchés sont la matière éloignée de la pénitence, pour autant qu'ils sont la matière ou l'objet des actes humains, qui sont la matière propre de la pénitence, en tant qu'elle est sacrement ».

C'est donc parce que le sacrement de pénitence a cette particularité d'avoir comme matière propre les actes humains, que nous parlons de parties à son sujet, selon la multiplicité de ces actes humains qu'il a comme matière. — Mais quel sera le nombre de ces parties. Combien sont les actes humains qui entrent comme matière dans l'essence même ou la nature du sacrement de pénitence. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit, un des plus précieux qui soient dans le traité du sacrement de pénitence. Nous allons le relire avec un redoublement de piété, puisque, nous aurons à le dire bientôt, c'est un des derniers articles écrits par saint Thomas à la fin de sa vie.

Article II.

Si comme parties de la pénitence sont convenablement assignées la contrition, la confession, la satisfaction?

Quatre objections veulent prouver que « ne sont pas convenablement assignées comme parties de la pénitence la con-

trition, la confession et la satisfaction ». — La première dit que « la contrition est dans le cœur; et, par suite, elle appartient à la pénitence intérieure. Quant à la confession, qui est dans la bouche » ou sur les lèvres, « et à la satisfaction, qui est dans l'acte, elles appartiennent toutes deux à la pénitence extérieure. Or, la pénitence intérieure n'est pas un sacrement; mais, seule, la pénitence extérieure, qui tombe sous les sens. Donc ce n'est pas à propos que les trois sont assignées comme parties au sacrement de pénitence ». — La deuxième objection rappelle que dans le sacrement de la loi nouvelle la grâce est conférée, comme il a été vu plus haut (q. 62, art. 1, 6). Or, dans la satisfaction aucune grâce n'est conférée. Donc la satisfaction n'est point partie du sacrement ». — La troisième objection arguë de ce qu' « il n'y a pas identité entre le fruit et la partie d'une chose. Or, la satisfaction est le fruit de la pénitence; selon cette parole marquée en saint Luc, III (v. 8) : *Faites de dignes fruits de pénitence*. Donc elle n'est point partie de la pénitence ». — La quatrième objection fait observer que « la pénitence est ordonnée contre le péché. Or, le péché n'est fait que dans le cœur par le consentement; comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 72, art. 7). Donc il en est de même de la pénitence. Et, par conséquent, la confession orale et la satisfaction par l'œuvre ne doivent pas être données comme parties de la pénitence ».

L'argument *sed contra* dit qu' « au contraire, il semble qu'on doit donner un plus grand nombre de parties à la pénitence. Et, en effet, dans l'homme il n'est pas seulement comme parties le corps, à titre de matière; il y a aussi l'âme, qui est la forme. Or, les trois choses dont il s'agit, parce que ce sont des actes du pénitent, ont raison de matière. Et il y a l'absolution du prêtre, qui se tient du côté de la forme. Donc l'absolution du prêtre doit être donnée comme une quatrième partie de la pénitence ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous prévenir qu' « il est deux sortes de parties, comme il est dit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 21; Did., liv. IV, ch. 25) : les parties d'essence; et les parties de quantité. Les

parties d'essence sont, dans l'ordre physique, la forme et la matière; et, dans l'ordre logique, le genre et la différence. De cette manière, chaque sacrement se distingue en matière et forme comme en parties d'essence; et, aussi bien, il a été dit plus haut (q. 60, art. 4, 6), que les sacrements consistent en choses et en paroles. Mais, parce que la quantité se tient du côté de la matière, les parties de quantité sont des parties de la matière. Et, de cette sorte, au sacrement de pénitence, d'une manière spéciale, sont assignées des parties, comme il a été dit plus haut (art. précéd., *ad 2um*), quant aux actes du pénitent qui sont la matière du sacrement ». Une fois de plus, nous constatons que saint Thomas, en nous rappelant un point de doctrine déjà exposé, le précise en quelque sorte et y ajoute un précieux surcroît de lumière. Nous venons de voir comment il a su justifier, de nouveau, le fait spécial d'attribuer au sacrement de pénitence des parties, qui ne sont pas, dans ce sens, attribuées aux autres sacrements.

Mais il s'agit maintenant — c'est l'objet propre du présent article — de justifier le nombre de ces parties spéciales attribuées à la pénitence. Le saint Docteur va le faire par une démonstration toute divine. « Il a été dit plus haut (q. 85, art. 3, *ad 3um*) », et il rappelle cette doctrine parce qu'elle va commander toute sa démonstration, « que la compensation de l'offense se fait d'une tout autre manière dans la pénitence et dans la justice vindicative. Dans la justice vindicative, en effet, la compensation est réglée et se fait selon le jugement ou la sentence du juge, non selon la volonté de l'offensé ou de l'offensant. Mais, dans la pénitence, la compensation de l'offense se fait selon la volonté de celui qui a péché et selon le jugement de Dieu contre qui il a péché. La raison en est qu'ici on ne cherche pas seulement la réintégration de la justice, comme dans la justice vindicative; mais, plutôt, la réconciliation de l'amitié, ce qui se fait alors que l'offensant compense selon la volonté de celui contre qui il a commis l'offense. Ainsi donc il est requis, du côté du pénitent : d'abord, la volonté de compenser, ce qui se fait par la contrition; secondement, qu'il se soumette au jugement ou à la sentence du prêtre à la place de

Dieu; troisièmement, qu'il compense selon le jugement du ministre de Dieu, ce qui se fait dans la satisfaction. Et voilà pourquoi la contrition, la confession, et la satisfaction sont données comme parties de la pénitence ».

On peut dire que tout ce qui a trait aux actes du pénitent, dans le sacrement de pénitence, se trouve contenu dans cette deuxième partie du corps d'article que nous venons de lire. Tout ce que nous aurons à développer, dans la suite, et que nous devrons emprunter à un autre ouvrage de saint Thomas, le saint Docteur n'ayant pu le développer dans celui-ci, se trouve en germe, et avec quelle puissance! quelle intensité de lumière! dans ces quelques lignes. Et tout se ramène, saint Thomas vient de nous le dire, à cette différence essentielle qui distingue la compensation de la pénitence de la compensation de simple justice. Sans doute, la pénitence est une certaine justice, nous l'avons dit plus haut. Mais c'est une justice d'ordre spécial. Ici nous ne sommes plus dans le droit strict, où tout se règle, indépendamment des deux parties en litige, par une autorité supérieure à l'une et à l'autre. Dans la pénitence, tout se règle entre les parties elles-mêmes. C'est qu'il ne suffit pas de rétablir une égalité extérieure et où les dispositions du dedans importent peu. Au contraire on peut dire qu'ici tout est dans les dispositions du dedans. Les dispositions du cœur, les dispositions affectives commanderont tout ici. Entre le pénitent et Dieu, entre le pénitent qui a offensé Dieu et Dieu qui a été offensé, tout se ramène à une question de cœur. L'amitié, une amitié toute divine, qui devait régner entre eux, a été ruinée. Il s'agit de la rétablir. Et comme elle a été ruinée par une offense, il faut que cette offense disparaisse. Il faut que le pécheur, qui a offensé Dieu, revienne à Dieu et paraisse devant Lui dans des dispositions telles que Dieu se tienne pour satisfait, oublie l'offense commise contre Lui et se réconcilie avec le pécheur qui l'avait offensé. Voilà l'œuvre qui se fait dans la pénitence. Et pour qu'elle se fît plus sûrement, d'une manière aussi plus appropriée au péché, Dieu, dans sa miséricorde, a institué le sacrement de pénitence, où un homme, délégué par Lui et qui tient sa place, ayant ses pleins pouvoirs, est là pour recevoir le péni-

tent et traiter avec lui, *l'affaire de sa réconciliation avec Dieu*, au nom même de Dieu. Quelle conception splendide du sacrement de pénitence! L'ont-ils jamais comprise, les esprits chagrins qui rejettent ce sacrement et font de ce rejet un des motifs de leur séparation d'avec l'Église.

L'*ad primum* accorde que « la contrition, selon son essence, est dans le cœur et appartient à la pénitence intérieure, mais, virtuellement, elle appartient à la pénitence extérieure, pour autant qu'elle implique », ce sans quoi elle ne serait pas une vraie contrition, « le propos de se confesser » au prêtre qui tient la place de Dieu, « et de satisfaire » en accomplissant la pénitence que le prêtre, au nom même de Dieu, lui fixera comme condition de sa rentrée en grâce.

L'*ad secundum* déclare que « la satisfaction confère la grâce selon qu'elle est dans le propos » qu'implique la contrition, « et elle l'accroît selon qu'en fait on l'exécute ou on l'accomplit; comme pour le baptême, dans les adultes, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 68, art. 2; q. 69, art. 1, *ad 2um*; art. 4, *ad 2um*).

L'*ad tertium* répond que « la satisfaction est une partie de la pénitence sacrement; et elle est le fruit de la pénitence vertu ». Il est certain que sans la pénitence vertu on n'aurait pas la volonté surnaturelle de satisfaire à Dieu pour le péché commis; mais cette volonté, quand elle existe, appartient déjà au sacrement de pénitence, pour autant que la volonté de recevoir le sacrement, c'est-à-dire de se confesser au prêtre et d'accomplir la pénitence qu'il imposera, se trouve impliquée, nous l'avons dit, dans la véritable contrition intérieure, fruit par excellence de la vertu de pénitence.

L'*ad quartum* rappelle que « pour le bien, qui procède *de la cause intégrale*, sont requises plus de choses que pour le mal, qui procède *de n'importe quel défaut* » ou manque de ce qui devrait être, « d'après saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 22). Et voilà pourquoi, bien que le péché se consomme dans le consentement du cœur, pour la perfection de la pénitence, cependant, est requise et la contrition du cœur et la confession de bouche et la satisfaction par les œuvres ».

L'argument *sed contra* était une véritable objection en sens contraire. Il voulait prouver que ce n'est pas seulement trois parties, les trois parties mentionnées, qu'il faut assigner à la pénitence; mais quatre, puisque, aussi bien, l'absolution donnée par le prêtre, est aussi une partie essentielle. — Saint Thomas répond que « la solution de cette difficulté se voit par ce qui a été dit » (au corps de l'article). Il a été dit, en effet, que l'absolution du prêtre fait partie du sacrement de pénitence, à parler de ses parties d'essence; tandis que les trois parties dont il est question dans le présent article, sont les parties qui se tiennent du côté de la seule matière.

Du côté de sa matière que constituent les actes du pénitent, le sacrement de pénitence comprend trois parties, qui sont la contrition, la confession et la satisfaction. La suite de notre traité va être occupée à les étudier dans le détail. Mais, auparavant, et à les considérer encore dans leur généralité, saint Thomas veut préciser leur nature comme parties du sacrement. A quel titre sont-elles ainsi dites parties du sacrement de pénitence? Est-ce à ce titre de parties subjectives, ou d'espèces diverses? Est-ce à titre de parties potentielles? Est-ce à titre de parties intégrantes? — La réponse va nous être donnée à l'article qui suit.

Article III.

Si les trois parties susdites sont parties intégrantes de la pénitence?

Trois objections veulent prouver que « les trois parties susdites ne sont point parties intégrantes de la pénitence ». — La première arguë de ce que « la pénitence, ainsi qu'il a été dit (q. 84, art. 2), est ordonnée contre le péché. Or, le péché du cœur, des lèvres, des œuvres sont parties subjectives du péché », constituant des espèces diverses de péché, « et non point parties intégrantes : car de chacun d'eux se dit la raison

de péché. Donc, dans la pénitence aussi, la contrition du cœur, la confession de bouche et la satisfaction des œuvres ne sont point parties intégrantes », mais parties subjectives. — La deuxième objection dit qu' « aucune partie intégrante ne contient en soi l'autre partie contre-divisée avec elle. Or, la contrition contient en soi la confession et la satisfaction en propos. Donc ce ne sont point des parties intégrantes ». — La troisième objection fait observer que « des parties intégrantes ensemble et également est constitué le tout : telle la ligne constituée de ses parties. Or, cela ne se produit pas ici. Donc les trois parties susdites ne sont point parties intégrantes de la pénitence ».

L'argument *sed contra* déclare que « ces parties sont dites intégrantes desquelles est constituée la perfection du tout. Or, des trois parties susdites est intégrée la perfection de la pénitence. Donc elles sont parties intégrantes de la pénitence ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « quelques-uns ont dit que ces trois parties étaient parties subjectives de la pénitence. — Mais, reprend le saint Docteur, cela ne peut pas être. Les parties subjectives, en effet, ont, chacune, dans sa totalité la vertu du tout, et ensemble, et également. C'est ainsi que toute la vertu de l'animal, en tant qu'animal, se retrouve en chacune des espèces d'animal qui divisent ensemble et également » le genre « animal. Or, cela n'est pas dans le cas présent » : ni la contrition, ni la confession, ni la satisfaction n'ont, en elles, prises séparément, toute la vertu de la pénitence. — « Aussi bien d'autres ont dit (Cf. Albert le Grand, *Sent.*, IV, dist. XVI, art. 3) qu'elles étaient des parties potentielles. — Mais cela non plus ne peut pas être. Car à chacune des parties potentielles convient le tout selon toute son essence : c'est ainsi que toute l'essence de l'âme se retrouve en chacune de ses puissances. Et il n'en est pas de la sorte ici. — Il demeure donc que ces trois parties sont parties intégrantes de la pénitence : car il est de l'essence ou de la raison de ces parties, que le tout ne soit pas en chacune d'elles ni selon toute sa vertu, ni selon toute son essence, mais qu'il soit ainsi en elles toutes ensemble » ; ce qui est précisément le cas ici. Prises séparément, la contrition, la confession, la satisfaction

ne suffisent pas à constituer la pénitence : elle ne se trouve en elles ni selon sa pleine efficacité, ni selon son essence. Mais, prises ensemble, ces trois parties constituent vraiment tout ce qu'il faut, du côté de la matière, pour que le sacrement de pénitence existe dans sa verité et dans sa pleine efficacité.

L'*ad primum* rappelle que « le péché, parce qu'il a la raison de mal, peut se trouver réalisé en une seule chose seulement », des trois que signalait l'objection, « ainsi qu'il a été dit (art. 2, *ad 4um*). Et c'est pourquoi le péché qui se consomme dans le cœur seulement », sans se traduire en paroles et en actes, « est une autre espèce de péché. Une autre espèce est celle qui se consomme dans le cœur et en paroles. Et une troisième espèce, celle qui se consomme dans le cœur, en paroles et en actes. De ce dernier péché, on a, comme parties intégrantes, qu'il est dans le cœur, et qu'il est en paroles, et qu'il est en actes. Aussi bien, pour la pénitence qui se parfait en ces trois choses », la contrition du cœur, la confession des lèvres, et la satisfaction des œuvres, « ces trois choses-là constituent des parties intégrantes ».

L'*ad secundum* dit qu' « une partie intégrante peut contenir le tout, bien que non pas selon l'essence : tel le fondement, qui contient virtuellement tout l'édifice »; non pas qu'il soit, à lui seul, tout l'édifice, mais tout l'édifice reposera sur lui. « Et, de cette sorte, la contrition contient virtuellement toute la pénitence ».

L'*ad tertium* déclare que « toutes les parties intégrantes ont un certain ordre entre elles. Mais quelques-unes ont seulement un ordre dans la position ou le site : soit qu'elles se suivent, comme les parties d'une armée; soit qu'elles se touchent, comme les parties d'un tas; soit qu'elles soient liées les unes aux autres, comme les parties de la maison; soit encore qu'elles forment un tout continu, comme les parties d'une ligne. D'autres ont, en plus, l'ordre de vertu » ou d'efficacité et d'action : « telles sont les parties de l'animal, dont la première, par la vertu, est le cœur, et les autres dépendent les unes des autres selon un certain ordre d'efficacité ou de vertu. Enfin, il en est qui son ordonnées dans l'ordre du temps : telles les parties

du temps et du mouvement. Or, les parties de la pénitence ont entre elles l'ordre de la vertu ou de l'efficacité et du temps, parce que ce sont des actes; mais elles n'ont pas l'ordre du site ou du lieu, parce qu'elles n'ont pas de position », comme les choses corporelles et étendues.

Nous avons vu ce qu'il en était des parties de la pénitence sacrement, à considérer ces parties dans leur généralité. Il nous faut, avant de les considérer chacune d'elles dans le détail, dire un mot des parties de la pénitence vertu; puisque, aussi bien, nous le savons, la pénitence sacrement ne doit pas être séparée de la pénitence vertu, dans l'obtention de son effet. Saint Thomas se demande, à ce sujet, si la pénitence est convenablement divisée en pénitence avant le baptême, en pénitence des péchés mortels, et en pénitence des péchés véniels. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

S'il est convenable qu'on divise la pénitence en pénitence avant le baptême, et en pénitence des péchés mortels, et en pénitence des péchés véniels?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas qu'on divise la pénitence en pénitence avant le baptême, et en pénitence des péchés mortels, et en pénitence des péchés véniels ». — La première rappelle que « la pénitence est *la seconde planche après le naufrage*, comme il a été dit plus haut (q. 84, art. 6); et le baptême, la première. Cela donc qui est avant le baptême ne doit pas être donné comme espèce de la pénitence ». — La deuxième objection fait observer que « ce qui peut détruire un plus grand peut détruire un plus petit. Or, le péché mortel est un plus grand péché que le péché véniel. Et la pénitence qui est des péchés mortels, la même est aussi des péchés véniels. Donc elles ne doivent pas être données comme des espèces diverses de pénitence ». — La troisième

objection déclare que « comme après le baptême on pèche mortellement et véniellement ; de même aussi avant le baptême. Si donc, après le baptême, on distingue la pénitence des péchés véniels et la pénitence des péchés mortels, pour la même raison on doit la distinguer aussi avant le baptême. Donc ce n'est pas à propos que la pénitence est distinguée en ces espèces ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Augustin, dans le livre *De la pénitence* (Serm. CCCLI), donne ces trois espèces de la pénitence dont il s'agit ». Et, assurément, pour saint Thomas, la seule autorité de saint Augustin suffirait pour que nous soyons fondés à admettre nous aussi ces mêmes espèces.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, tout de suite, que « la division dont il s'agit est la division de la pénitence selon que la pénitence est une vertu. Or », poursuit le saint Docteur, « il faut considérer que chaque vertu agit selon la convenance du temps, comme aussi selon les autres circonstances voulues. Et, aussi bien, la vertu de pénitence a son acte maintenant selon qu'il convient à la nouvelle loi. D'autre part, il appartient à la pénitence de détester les péchés passés avec le propos de changer la vie en mieux, ce qui est comme la fin de la pénitence. Et parce que les actes moraux reçoivent leur espèce en raison de la fin, comme il a été vu dans la Seconde Partie (*I^ae-2^ae*, q. 1, art. 3 ; q. 18, art. 6), il s'ensuit que les diverses espèces de la pénitence se prennent selon les diverses immutations » ou les divers changements en mieux dans sa vie, « que le pénitent se propose. Et, précisément, il est une triple immutation », un triple changement que le pénitent se propose. « D'abord, par la régénération en une vie nouvelle. Et ceci appartient à la pénitence qui est avant le baptême. Secondement, par la reconstitution de sa vie précédemment ruinée. Et ceci appartient à la pénitence des péchés mortels après le baptême. Troisièmement, en des actes plus parfaits de la vie qui est la sienne. Et ceci appartient à la pénitence des péchés véniels, lesquels sont remis par quelque acte fervent de charité, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 87, art. 2, 3). — Rien de plus simple, et en même temps de plus profond et de plus lumineux

que cette justification, par la raison théologique, de l'affirmation de saint Augustin, posée dans l'argument *sed contra*. Les objections vont maintenant se résoudre d'elles-mêmes.

L'*ad primum* répond que « la pénitence qui est avant le baptême n'est pas un sacrement, mais un acte de vertu qui dispose au sacrement de baptême ». Il n'y a donc pas à concevoir ici une opposition entre la première et la seconde planche de salut, qui ne se disent que des sacrements de baptême et de pénitence comparés entre eux.

L'*ad secundum* accorde que « la pénitence qui efface les péchés mortels efface aussi les péchés véniels. Mais l'inverse n'est pas vrai. Et voilà pourquoi ces deux espèces de pénitence sont entre elles comme le parfait et l'imparfait », c'est-à-dire comme deux espèces d'actes de vertus dont l'un a un effet plus profond ou plus radical et l'autre un effet moins difficile, bien que dans son domaine il conduise ou puisse conduire à une perfection plus haute, puisqu'il ne suppose pas dans l'âme le péché mortel, mais qu'il tend, par des actes nouveaux plus fervents, à la destruction des obstacles à la vie plus parfaite que constituent les péchés véniels.

L'*ad tertium* dit qu' « avant le baptême », du moins avant la grâce du baptême qui remet le péché originel, « il n'y a pas de péchés véniels sans péchés mortels », comme il a été vu dans le fameux article 6 de la question 88 de la *Prima-Secundæ*. « Et parce que le péché véniel ne peut pas être remis sans le péché mortel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 4), à cause de cela, avant le baptême on ne distingue point la pénitence des péchés mortels et la pénitence des péchés véniels ».

Ces derniers mots qui finissaient, avec le présent article, la question des parties de la pénitence considérées en général, ont été ceux-là mêmes qui ont marqué la fin ou le terme de l'œuvre que saint Thomas devait continuer encore selon le plan tracé par lui au début de la Troisième Partie et ici même dans le traité de la pénitence qui nous occupe. En fait, la grande œuvre est demeurée inachevée.

Nous pouvons reconstituer, grâce aux témoignages que nous

avons sur la vie du saint Docteur, ce qui a dû se passer, ce qui s'est passé au lendemain du jour où saint Thomas venait d'écrire ou de dicter les derniers mots terminant l'article et la question que nous venons de traduire.

Le saint Docteur se trouvait, en ce moment, à Naples. On était en 1273, à la veille du 6 décembre, jour où se célèbre la fête de saint Nicolas. Saint Thomas avait, pour ce saint patron de la jeunesse, une dévotion spéciale. Une chapelle était dédiée au saint dans l'église du couvent de Naples. Et c'est dans cette chapelle, à l'autel du saint, que saint Thomas avait coutume de célébrer chaque jour le sacrifice de la messe. Le jour du 6 décembre 1273, pendant la messe qu'il célébrait, selon sa coutume, à l'autel de saint Nicolas, saint Thomas eut un de ces ravissements dont les témoins au procès de canonisation s'accordent à déclarer qu'ils étaient fréquents dans la vie du saint Docteur. Mais, cette fois, il se produisit en lui quelque chose de tout à fait extraordinaire, *fuit mira mutatione commotus*, dit Barthélemy de Capoue, dans sa déposition comme témoin au procès de canonisation. « Et, après la messe » contrairement à ses habitudes, « il n'écrivit pas, ni ne dicta rien, bien plus il arrêta son travail d'écrire à la Troisième Partie de la *Somme*, au traité de la Pénitence », exactement à cet article que nous venons de lire : « *post ipsam missam non scripsit, neque dictavit aliquid, immo suspendit organa scriptionis in Tertia Parte Summa, in tractatu de pœnitentia* ».

Que s'était-il donc passé?

Le même témoin, dans sa déposition, poursuit : « Frère Réginald », le compagnon, confident et secrétaire du saint, « voyant que saint Thomas avait cessé d'écrire, lui dit : Père, comment avez-vous abandonné une si grande œuvre que vous aviez entreprise pour la gloire de Dieu et l'illumination du monde : *Pater, quomodo dimisistis opus tam grande quod ad laudem Dei et illuminationen mundi caepistis?* Frère Thomas lui répondit : Je ne puis plus : *Cui respondit dictus F. Thomas : Non possum.* Mais Frère Réginald insistait toujours pour que Frère Thomas continuât d'écrire. Et, pareillement, Frère Thomas répondit : Réginald, je ne puis plus; parce que tout

ce que j'ai écrit me paraît un fétu de paille : *Reginalde, non possum : quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae* ».

Quelque temps après, saint Thomas se rendit avec son compagnon et quelques frères, chez la Comtesse Theodora de San Severino, sa sœur. « Comme il y arrivait, c'est à peine s'il parla à la Comtesse qui venait à sa rencontre : *cum illuc accederet, ipsi Comitissae sibi occurrenti vix locutus est.* Alors, la Comtesse dit à Frère Réginald, très effrayée : qu'est-ce que c'est que cela? Frère Thomas est tout interdit, et c'est à peine s'il m'a parlé : *Tunc Comitissa dixit dicto Fr. Raynaldo cum magno timore : Quid est hoc, quod Fr. Thomas totus est stupefactus, et vix mihi locutus est?* Frère Réginald de répondre : C'est depuis la fête de saint Nicolas environ qu'il est dans cet état; depuis lors, il n'a plus rien écrit : *Respondens idem Fr. Raynaldus ait : A festo B. Nicolai circa fuit in isto statu; ex tunc nihil scripsit.*

« Frère Réginald commença d'insister auprès de Frère Thomas, afin qu'il lui dise la raison pour laquelle il avait refusé d'écrire et pourquoi il était ainsi tout interdit. Après de nombreuses interrogations faites par le même Frère Réginald, avec toute sorte d'importunité, Frère Thomas lui répondit : Je vous adjure par le Dieu vivant tout-puissant, par la foi que vous gardez à notre Ordre et par la charité que vous avez pour moi maintenant, de ne révéler à personne, durant ma vie, ce que je vous aurai dit. Il ajouta : Tout ce que j'ai écrit me semble de la paille, en comparaison de ce que j'ai vu et qui m'a été révélé »[1].

Ces dernières paroles sont rapportées comme il suit par Guillaume de Tocco, celui-là même qui fut le premier historien du saint : « Réginald, mon fils, je vais vous révéler un

1. *Et idem Fr. Raynaldus caepit instare apud dictum Fr. Thomam ut diceret illi qua de causa scribere recusaverat et quare ita stupefactus erat; et post multas interrogationes omni importunitate factas per ipsum F. Raynaldum, respondit F. Thomas eidem Fr. Raynaldo : Ego adjuro te per Deum omnipotentem et per fidem quam tenetis Ordini nostro et per caritatem quo modo stringeris, quod eo qua tibi dixero nulli reveles in vita mea. Et subjunxit illi : Omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi.*

secret, mais je vous défends d'en rien dire à personne de mon vivant. L'heure est venue pour moi de cesser d'écrire; car de telles choses m'ont été révélées, que ce que j'ai écrit et enseigné me paraît peu de chose; et j'espère maintenant de la bonté de mon Dieu que la fin de ma vie suivra de près celle de mes travaux : *Venit finis scripturæ meae; quia talia sunt mihi revelata quod ea quæ scripsi et docui, modica mihi videntur; et ex hoc spero in Deo quod sicut doctrinæ meæ sic cito finis erit et vitae* ».

Ainsi donc, nous le savons par saint Thomas lui-même, qui en a fait l'aveu au Frère Réginald : dans ce ravissement du jour de saint Nicolas, le 6 décembre 1273, le saint Docteur reçut de Dieu une révélation, une vision, qui ne lui permit plus de continuer son travail et qui fut comme une rupture avec sa précédente vie; désormais, il lui fut impossible de s'occuper de rien, de s'intéresser à rien, de vivre sur cette terre; tout ce qu'il avait écrit, enseigné, sur Dieu, l'unique objet de sa pensée, de son enseignement, de ses écrits, lui paraissait si loin de ce qui venait de lui être révélé, de ce qu'il avait vu, que la plume lui tomba des mains, que sa langue demeura muette; et, alors qu'il devait encore rester sur cette terre jusqu'au 7 mars de l'année qui allait venir, laps de temps qui lui aurait certainement suffi pour achever « cette œuvre si grande, entreprise pour la gloire de Dieu et l'illumination du monde », comme s'exprimait avec tant de vérité Frère Réginald, il ne put se résoudre à reprendre la plume et à rouvrir ses lèvres d'où étaient tombés les flots de lumière qui devaient, en effet, illuminer le monde jusqu'a la fin des temps : — *Non possum*; Je ne puis pas; Je ne puis plus, répondait-il invariablement au Frère Réginald qui le suppliait de ne pas laisser inachevée une telle œuvre.

Évidemment, nous sommes, ici, en présence d'un fait exceptionnel dans l'histoire des âmes, dans l'histoire des hommes qui ont reçu de Dieu la mission d'écrire et d'enseigner pour illuminer son Église. Thomas d'Aquin devait être le Maître par excellence de la doctrine placé par Dieu au faîte des temps chrétiens. C'est le Pape Benoît XV qui nous

l'affirme : *Præclara de Thoma Aquinate præconia Apostolicae Sedis jam neminem catholicum dubitare sinunt quin sit ideo ille excitatus divinitus ut haberet Ecclesia quem doctrinae Magistrum maxime in omne tempus sequeretur* : Les éloges d'éclat exceptionnel que le Siège Apostolique a faits de Thomas d'Aquin ne permettent plus à aucun catholique de douter que cet homme n'ait été dans ce but suscité par Dieu, afin que l'Église eût un Maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps ». (Bref du 5 février 1919). Ce Maître, en effet, a enseigné comme aucun autre ne l'avait fait avant lui, comme aucun autre ne devait le faire après lui. Ses œuvres, surtout son œuvre par excellence, celle-là même à laquelle il travaillait avec un soin tout spécial quand il eut sa vision du 6 décembre, sont d'une perfection telle que son Maître, Albert-le-Grand, ayant voulu se les faire relire toutes par ordre à la fin de sa vie, en oublia, dans un exemple d'humilité incomparable, sa propre gloire, et prononça, devant tous les religieux du couvent de Cologne, cette parole prophétique, à laquelle ferait écho sept siècles plus tard le Pape Benoît XV, dans le Bref du 5 février 1919 que nous citions tout à l'heure, que « Frère Thomas avait mis fin, par ses écrits, au labeur de tous jusqu'à la fin des siècles et que tous désormais travailleraient en vain : *in fine conclusit quod idem Fr. Thomas in scripturis suis imposuit finem omnibus laborantibus usque ad finem sæculi et quod omnes deinceps frustra laborarent* »[1].

Il nous souvient que dans la question où il traitait du ravissement de saint Paul (2^a-2^{ae}, q. 175, art. 3, *ad* 1um), saint Thomas, acceptant et faisant sienne la pensée de saint Augustin, que Moïse et saint Paul ont été gratifiés par Dieu, sur cette terre, de la vision de l'essence divine, donne de ce privilège à peine croyable, la raison que voici : parce que Moïse devait être le Docteur par excellence de l'ancien peuple; et saint Paul, le Docteur par excellence du peuple nouveau.

1. *Saint Thomas d'Aquin*, sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonisation, p. 294, 295. On trouvera dans ce même ouvrage ce qui a trait à la vision du 6 décembre, p. 286-288 et p. 111, 112. — Edouard Privat, rue des Arts, 14, Toulouse.

Serait-il téméraire de dire que la même raison devait valoir, toutes proportions gardées, pour saint Thomas lui-même, le Docteur par excellence suscité par Dieu dans son Église au faîte des temps chrétiens. Et ce que les témoins nous ont rappporté de l'extase du 6 décembre, de son impression dans l'âme du saint Docteur et du rôle décisif qu'elle a eu dans sa vie, clôturant pour ainsi dire sa vie de foi et inaugurant sa vie de vision, ne nous laisse-t-il pas entendre que Thomas d'Aquin, ce jour-là, bénéficia, par une miséricorde infinie de Dieu, d'une faveur analogue à celle de Moïse et de saint Paul. L'Église elle-même, dans sa liturgie, semble l'affirmer, quand elle dit, dans la première antienne du 3e nocturne de la fête du saint : « *Instante vitæ termino, vidit regna cœlestia, et revelante Domino novit parata præmia* : Comme sa vie allait finir, il vit les royaumes célestes; et, Dieu le lui révélant, il connut la récompense qui lui était préparée ».

Déjà, un peu avant la date qui nous occupe, alors que, se trouvant toujours à Naples, il écrivait les questions relatives à la Passion et à la Résurrection du Christ, dans la Troisième Partie de la *Somme*, il avait eu, toujours dans sa chapelle favorite de saint Nicolas, une faveur du ciel vraiment insigne. Nous ne pouvons pas ne pas la rapprocher de la vision du 6 décembre. Elle aussi faisait déjà présager que le saint Docteur ne tarderait pas à recevoir la récompense de ses admirables écrits, au risque même de laisser inachevé son plus parfait chef-d'œuvre. Le Frère Dominique de Caserte, sacriste, qui en avait été l'heureux témoin, en fit le récit que nous a conservé Guillaume de Tocco. « Il remarqua que Frère Thomas descendait, de la chambre où il étudiait, à l'église, avant Matines, et que, le signal des Matines étant donné, pour n'être pas vu des autres, il retournait en hâte dans sa chambre. Une fois, il l'observa avec plus de curiosité. Il vint, par derrière, dans la chapelle de saint Nicolas, où saint Thomas se tenait plongé dans son oraison. Il le vit alors soulevé de terre, de près de deux coudées. Il resta longtemps à l'admirer. Soudain, il entendit, dans la direction vers laquelle notre Docteur, priant avec larmes, était tourné, cette voix sortant du crucifix : — Thomas,

tu as bien écrit de moi. Quelle récompense recevras-tu de moi pour ton travail? — Et lui, de répondre : — Seigneur, rien sinon Vous! »[1].

Cette extase et la parole du Christ, quelque insigne qu'elle fût, n'avait point interrompu l'œuvre de saint Thomas. Il écrivit encore, après cette faveur, ses traités des sacrements en général, du baptême, de la confirmation, de l'Eucharistie et il commençait celui de la pénitence, avec l'intention manifestement de poursuivre son œuvre jusqu'au bout. Évidemment, la faveur du 6 décembre eut un tout autre caractère. Elle produisit sur lui cette impression, cette commotion merveilleuse — *mira mutatione commotus* — qui rendit pour lui impossible désormais ce qui constituait pourtant, dans sa vie, l'avant-goût le plus parfait de la contemplation des bienheureux dans le ciel, cette vue et cette mise en lumière du Christ, le Dieu-homme, dont le Christ Lui-même avait daigné lui dire la perfection et l'excellence : *Bene scripsisti de Me*. Et c'était bien, en effet, tout ce qu'il pouvait y avoir de plus parfait pour la terre d'exil. Mais, admis, pour un moment, à la vision de la Patrie, il lui fut impossible après de se remettre à la simple contemplation de l'exil : *Omnia quae scripsi videntur mihi paleae, respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi.*

C'est là tout le secret, le secret divin de l'inachèvement de la *Somme théologique*.

Et, sans doute, de notre point de vue humain, nous ne pourrons jamais trop déplorer que cette œuvre soit demeurée inachevée, arrêtée à cet article 4 et à cette question 90, où nous voici parvenus dans notre Commentaire après avoir suivi pas à pas le saint Docteur.

Toutefois, la divine Providence qui a voulu nous imposer ce sacrifice, parce qu'il le fallait pour mettre en pleine

1. *Accedens retro in capella S.Nicolai, ubi fixus in oratione manebat, vidit ipsum quasi duobus cubitis elevatus in aere. De quo diu admirans, subito audivit de loco ad quem prædictus Doctor conversus erat ad orandum cum lacrymis hujusmodi vocem prodire de imagine crucifixi : — Thoma, bene scripsisti de me; quam recipies a me pro tuo labore mercedem? — Qui respondit : Domine, non nisi Te.* — (*Saint Thomas d'Aquin, sa vie*, p. 91).

lumière la grandeur et la portée de l'événement du 6 décembre, a pris soin de nous dédommager un peu. Elle avait pourvu, dans ses admirables conseils, à ce que l'œuvre par excellence de la doctrine dans l'Église, amenée presque au terme par le génie qui l'avait conçue et exécutée jusque-là, ne demeurât point complètement inachevée. Déjà, Thomas d'Aquin, dans les premières années de son enseignement à Paris, comme Bachelier, avait eu, en commentant le livre de Pierre Lombard connu sous le nom de *Sentences*, à *traiter les mêmes questions* qu'il devait de nouveau traiter ici, comme Maître, dans l'ordre nouveau qui lui appartenait en propre et qui ferait de la *Somme théologique* « le plus beau livre sur la plus belle science ». Et il s'est trouvé que celui-là même qui était le confident le plus intime des travaux du Maître, son compagnon, son secrétaire, le Frère Réginald, dont nous entendions tout à l'heure les témoins au procès de canonisation de saint Thomas, nous redire le zèle, la sollicitude, la pieuse importunité pour obtenir du saint Docteur qu'il ne laissât pas inachevée « cette œuvre si grande, entreprise pour la gloire de Dieu et l'illumination du monde », serait choisi de Dieu pour aller prendre, dans la première œuvre de saint Thomas, en s'inspirant du plan déjà tracé ici par le saint Docteur, ce qui serait le plus approprié à suppléer la douloureuse lacune laissée par la mort prématurée du Maître. Pendant très longtemps, on a ignoré cette collaboration du Frère Réginald à l'achèvement de la *Somme* demeurée inachevée. Nous devons aux travaux du Père Mandonnet d'être désormais fixés sur ce grand point d'histoire thomiste. Lui-même tient pour démontré que le Frère Réginald est l'auteur du Supplément de la *Somme théologique*.

Nous allons donc poursuivre, avec l'aide de Dieu et la protection de saint Thomas, notre œuvre du *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, en nous appliquant à traduire, à expliquer, à commenter littéralement, selon la méthode adoptée depuis le début de notre travail, les articles du saint Docteur tels que le Frère Réginald les a choisis

et groupés en questions, en les empruntant tous, littéralement, au Commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*. Ce sera toujours saint Thomas que nous continuerons d'entendre. Pas un mot de texte ne sera donné ici qui ne soit de lui. Et s'il est vrai que l'ordre des questions et des articles, sur lequel nous avons tant appuyé au cours de notre Commentaire, ne sera plus, à partir de maintenant, l'œuvre stricte de saint Thomas, nous le garderons cependant tel qu'il est, avec un respect profond, parce que nous le devons au compagnon fidèle de saint Thomas, à celui qui connaissait le mieux l'intention du Maître et qui s'est appliqué avec un soin jaloux à s'y tenir du mieux qu'il l'a estimé possible.

Sans autre préambule, nous venons tout de suite à la première question, qui continue immédiatement le traité de la pénitence, à l'endroit même où saint Thomas l'avait laissé, quand il arrêta son travail, la veille du 6 décembre 1273. La dernière question, que nous avons vue, traitait des parties de la pénitence en général. Maintenant, « il va être question de chacune de ces parties dans le détail. Et, d'abord, de la contrition (q. 1-5); deuxièmement, de la confession (q. 6-11); troisièmement, de la satisfaction (q. 12-15) ». Cet ordre est bien celui-là même que saint Thomas avait annoncé et aurait certainement suivi. — « Au sujet de la contrition, nous aurons à considérer cinq choses : premièrement, ce qu'elle est (q. 1); deuxièmement, sur quoi elle doit porter (q. 2); troisièmement, quel doit être son degré (q. 3); quatrièmement, de sa durée (q. 4); cinquièmement, de son effet (q. 5) ».

D'abord, de sa nature, ou ce qu'elle est. C'est l'objet de la première question.

QUESTION I

CE QU'EST LA CONTRITION

Cette question comprendra trois articles :

1° Si la contrition est convenablement définie?
2° Si la contrition est un acte de vertu?
3° Si l'attrition peut devenir contrition?

Ces trois articles sont pris dans l'article premier de la question 2, distinction XVII du Quatrième livre des *Sentences*. Ils constituent les trois subdivisions de cet article, et y portent le nom de *sous-questions* ou *quæstiunculæ*. La division du Commentaire des Sentences, en effet, donnait le nom d'*article* à ce qui, dans la *Somme*, serait appelé *Question*, et comprenait sous le nom de *Question* ce qui dans la *Somme* correspond à un *groupe de questions*, formant un traité ou une partie de traité. C'est ainsi que les cinq questions qui ont été annoncées ici, en se conformant à la terminologie et à l'ordre de la *Somme*, comme formant l'ensemble de ce qui serait le traité de la contrition, se trouvent groupées, dans le Commentaire sur les *Sentences*, sous le nom de question, formant la question 2 de la distinction XVII. — Les trois articles de la question présente étudient la nature de la contrition, de quelle vertu elle émane, et sa différence d'avec l'attrition. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la contrition est la douleur conçue au sujet des péchés avec le propos de les confesser et de satisfaire?

Trois objections, choisies parmi les huit de la *quæstiuncula* des *Sentences*, veulent prouver que « la contrition n'est pas

la douleur conçue au sujet des péchés avec le propos de les confesser et de satisfaire selon que quelques-uns la définissent » (Cf. saint Raymond, *De la pénitence*, § 4; Alexandre de Halès, IV, XVII) ». — La première, qui est la deuxième des *Sentences*, dit qu' « au témoignage de saint Augustin, dans le livre de *la Cité de Dieu* (liv. XIV, ch. VI, XV), *la douleur porte sur ce qui arrive contrairement à notre volonté*. Or, les péchés ne sont pas de cette sorte. Donc la contrition n'est point *la douleur au sujet des péchés* ». — La deuxième objection, qui est la sixième des *Sentences*, en appelle à ce que « la contrition nous est donnée par Dieu. Or, ce qui est donné n'est pas conçu. Donc la contrition n'est pas la douleur *conçue* ». — La troisième objection, qui est la huitième des *Sentences*, fait observer que « la satisfaction et la confession sont nécessaires pour que soit remise la peine qui n'a pas été remise dans la contrition. Mais, quelquefois, toute la peine est remise dans la contrition. Donc il n'est pas nécessaire toujours que celui qui est contrit ait *le propos de confesser ses péchés et de satisfaire* ». — On remarquera, dans ce premier article, que l'auteur du *Supplément* est entré dans la pensée du saint Docteur telle qu'il la manifestait au début de la *Somme*, en écrivant son Prologue. Tandis que dans le Commentaire sur les *Sentences*, il multipliait les objections, dans la *Somme*, il les ramenait, le plus souvent, à trois, ou à deux, qu'il choisissait de façon à éclairer les termes même du point posé en question.

Comme argument *sed contra*, l'auteur du *Supplément* ajoute simplement ces mots : « C'est la définition même ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « *le commencement de tout péché est l'orgueil* (*Ecclésiastique*, ch. X, v. 15), par lequel l'homme, attaché à son propre sens, se détourne des commandements divins. Et c'est pourquoi il faut que ce qui détruit le péché fasse revenir l'homme de son propre sens. Or, celui qui persévère dans son sens est appelé, par mode de similitude, *rigide* ou *raide* et *dur*; et, aussi bien, on dit de quelqu'un qu'il *se brise*, quand il laisse son sens. Mais, entre la *brisure* et le *broiement*, dans les choses

matérielles, d'où ces noms sont transférés aux choses spirituelles, il y a cette différence, comme il est dit au livre IV des *Météores* (ch. IX; de la continuation du Commentaire de saint Thomas, leç. II), que l'on dit de certaines choses qu'elles *se brisent* quand *elles se divisent en parties encore grandes*, tandis qu'on les dit *broyées*, quand *elles sont réduites en parties minuscules*, alors qu'auparavant et en soi elles formaient un tout solide. Et parce que pour la rémission du péché il est requis que l'homme laisse totalement l'affection du péché, par laquelle affection il avait une certaine continuité et solidité en son sens, à cause de cela l'acte par lequel le péché est remis est appelé *contrition* par mode de similitude.

Dans cette contrition, on peut considérer plusieurs choses; savoir : la substance de l'acte; le mode d'agir; le principe; et l'effet.

C'est quant à la substance même de l'acte qu'est donnée la définition susdite. Et parce que l'acte de la contrition est un acte de vertu »; comme nous aurons à le montrer bientôt (art. 2), « et qu'il est une partie du sacrement de pénitence : à cause de cela, il est manifesté dans la définition dont il s'agit, en tant qu'il est acte de vertu, par cela que son genre est donné, quand il est dit *douleur;* et son objet, quand il est dit *des péchés*; et le choix, qui est requis pour l'acte de la vertu, quand il est dit *conçue*. Mais, en tant qu'il est une partie du sacrement de pénitence, par cela qu'est touché son ordre aux autres parties, quand il est dit *avec le propos de les confesser et de satisfaire*.

Une autre définition est donnée, qui définit la contrition selon qu'elle est seulement acte de vertu; mais elle ajoute à la définition déjà marquée, la différence qui la détermine à une vertu spéciale, savoir la pénitence. Elle dit, en effet, que la pénitence est *la douleur volontaire pour le péché, punissant ce qu'elle a la douleur d'avoir commis*. Par cela qu'on ajoute le mot *punir*, elle se détermine à une vertu spéciale ». Cette définition est prise du livre *De la pénitence*, ch. VIII, qui n'a pas de nom d'auteur et qu'on trouve rangé parmi les œuvres de saint Augustin.

« Une autre définition se trouve dans saint Isidore (*Du souverain Bien*, liv. II, ch. II). Elle est ainsi formulée : *La contrition est la componction et l'humilité de l'esprit, avec larmes, venant du souvenir du péché et de la crainte du jugement*. Cette définition touche la raison du nom, en ce qu'elle dit *l'humilité de l'esprit*; car, de même que par l'orgueil l'homme reste rigide ou raide dans son sens, de même parce que broyé il abandonne son sens, il s'humilie. Elle touche aussi le mode extérieur, quand elle dit *avec larmes*; et le principe de la contrition, quand elle dit *venant du souvenir du péché et de la crainte du jugement*.

Une autre définition se prend des paroles de saint Augustin, qui touche l'effet de la contrition. Elle dit : *La contrition est la douleur qui remet le péché*.

Une autre se prend des paroles de saint Grégoire (*Morales*, liv. XXIII, ch. XII). Et la voici : *La contrition est l'humilité de l'esprit, annihilant le péché, entre l'espérance et la crainte*. Celle-ci touche la raison du nom, quand elle dit que *la contrition est l'humilité de l'esprit;* et son effet, quand elle dit *annihilant le péché;* et son origine, quand elle dit *entre l'espoir et la crainte* : par où elle ne marque pas seulement la cause principale, qui est la crainte; mais aussi la cause qui est l'espoir, sans lequel la crainte pourrait causer la désespérance ».

L'*ad primum* fait observer que « si les péchés, quand ils se sont produits, étaient volontaires, cependant lorsque nous en avons la contrition ils ne le sont plus. Et c'est pourquoi on peut dire qu'il s'agit de *ce qui est contre notre volonté*, non pas contre la volonté que nous avions quand nous les voulions, mais contre la volonté que nous avons maintenant, alors que nous voudrions qu'ils n'eussent jamais été ».

L'*ad secundum* dit que « la contrition vient de Dieu seul, quant à la forme » de la charité qui lui donne son être surnaturel ou « qui l'informe » surnaturellement; « mais quant à la substance de l'acte, elle vient du libre arbitre et de Dieu qui opère ou agit en toutes les œuvres et de la nature et de la volonté ». — On remarquera la doctrine de cet *ad secundum*, qui

est l'*ad sextum* des *Sentences*. Elle a le même son que la doctrine rencontrée partout dans la *Somme théologique*, sur la grande question du libre arbitre et de l'action de Dieu.

L'*ad tertium* déclare que « même si toute la peine peut être remise par la contrition, cependant la confession et la satisfaction sont encore nécessaires : soit parce que l'homme ne peut pas être certain, au sujet de sa contrition, qu'elle a été suffisante pour enlever le tout ; soit aussi parce que la confession et la satisfaction sont de précepte, et, par suite, on serait transgresseur si l'on ne confessait pas ses péchés et si l'on ne satisfaisait pas pour eux ».

La contrition est une douleur, la douleur qu'on a des péchés commis, douleur voulue, acceptée, avec le propos de confesser ces péchés et de satisfaire pour eux. En expliquant et en justifiant cette définition, nous avons eu l'occasion de dire que cette douleur était un acte de vertu. Nous avons même nommé la vertu dont elle est l'acte, savoir la vertu de pénitence. Mais il s'agit maintenant de montrer, par la raison théologique, la vérité de cette affirmation. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la contrition est un acte de vertu ?

Sur les quatre objections des *Sentences*, deux ont été choisies. Elles veulent prouver que « la contrition n'est pas un acte de vertu ». — La première déclare que « les passions ne sont pas des actes de vertu ; parce que, *à leur sujet, nous ne recevons ni louange ni blâme*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. v, n. 3 ; de S. Th., leç. 5). Or, la douleur est une passion. Puis donc que la contrition est une douleur, elle n'est pas un acte de vertu ». — La deuxième objection, qui est la troisième des *Sentences*, fait observer que « comme la contrition se dit du mot ou du verbe *terendo, terere* » qui signifie broyer, « de même aussi l'attrition » : la racine de ces deux

mots est, en effet, la même. « Or, l'attrition n'est pas un acte de vertu ; comme il est dit par tous. Donc la contrition non plus ».

L'argument *sed contra*, qui est le premier des deux formulés dans les *Sentences*, dit que « rien n'est méritoire si ce n'est l'acte de vertu. Or, la contrition est un certain acte méritoire. Donc elle est un acte de vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « la contrition, selon la propriété du nom qui l'exprime, ne signifie pas un acte de vertu, mais plutôt une certaine passion corporelle » ; ce mot, en effet, se rattache à l'idée de *brisure*, de *broiement*, où, manifestement, est inclus le fait, pour un être corporel, de subir l'action d'un agent qui le brise, qui le broie. « Mais ce n'est pas à ce titre que nous nous enquérons, ici, de la contrition. Nous cherchons ce qu'on a voulu signifier, par voie de similitude, en lui adaptant ce mot. Or, de même que l'inflation de la volonté propre en vue du mal à accomplir, implique, de soi, l'idée de mal par sa nature, de même, ce qui est l'annihilation ou la destruction ou une certaine diminution de cette volonté, implique, de soi, l'idée de bien par sa nature, car cela revient à détester la propre volonté par laquelle le péché a été commis. Et voilà pourquoi la contrition, qui signifie cela, implique une certaine rectitude de la volonté. Et, en raison de cela, elle est un acte de vertu, l'acte de cette vertu qui a pour objet de détester et de détruire le péché passé, savoir la pénitence, comme on le voit par ce qui a été dit » plus haut, « à la distinction XIV » dans le commentaire des *Sentences* (q. 1, art. 1, q^la 3), et, dans la Troisième Partie de la *Somme*, q. 85, art. 2, 3.

L'*ad primum* explique que « dans la contrition se trouve une double douleur, au sujet du péché. — L'une est dans la partie sensible, et c'est une passion » ou un mouvement affectif du concupiscible qui entraîne de soi une altération d'ordre physique et corporel. « Cette douleur n'est pas essentiellement la contrition en tant que la contrition est acte de vertu ; elle est plutôt son effet. Car, de même que la vertu de pénitence inflige une peine extérieure à son corps pour compenser l'offense qui

a été commise contre Dieu par l'entremise des membres; de même, aussi, elle inflige à l'appétit concupiscible la peine de la douleur du péché, parce que cette faculté sensible, elle aussi, coopérait au péché », si tant est même qu'elle n'en ait pas été le sujet immédiat, comme il arrive pour les péchés commis contre la vertu de tempérance. Il est donc manifeste que cette douleur, d'ordre sensible, n'appartient pas à la substance de l'acte de la pénitence vertu. « Toutefois cette douleur peut appartenir à la contrition pour autant qu'elle est une partie du sacrement, parce que les sacrements ne sont pas de nature à être seulement dans les actes intérieurs » de la conscience proprement dite, « mais aussi dans les actes extérieurs et dans les choses sensibles. — L'autre douleur est dans la volonté. Elle n'est pas autre chose que le déplaisir d'un certain mal, selon que les mouvements affectifs de la volonté sont désignés par les noms des passions, ainsi qu'il a été dit dans le Troisième Livre des *Sentences*, distinction XXVI (q. 1, art. 5) », et dans la *Somme théologique*, *1a-2ae*, q. 26, art. 1. « De cette sorte, la contrition est essentiellement une douleur et l'acte de la vertu de pénitence ».

L'*ad secundum* déclare que « l'attrition dit une approche à la contrition parfaite. Et, aussi bien, dans les choses corporelles, on dit », en latin, « *attrita* », nous dirions peut-être, en français, *fracturées*, « les choses qui sont en quelque sorte mises en morceaux, mais d'une manière imparfaite. Et on dira, au contraire », en latin, « *contritio* », en français, *fractionnement*, pour garder le même aspect du mot, ou encore *broiement*, « quand toutes les parties sont ensemble *triturées* par une division qui les réduit en ce qu'il y a de plus petit »; nous dirions en français : réduire en poudre. « Et voilà pourquoi, dans les choses spirituelles, l'attrition signifie un certain déplaisir des péchés commis, mais non un déplaisir parfait. La contrition, au contraire, signifie ce déplaisir parfait ».

On aura remarqué l'excellence de la doctrine formulée dans les deux réponses que nous venons de lire. Il est à présumer que saint Thomas en aurait gardé l'équivalent dans la suite de

la *Somme* qu'il n'a pu rédiger. Et nous devons savoir gré à l'auteur du *Supplément*, le Frère Réginald, de les avoir si bien choisies parmi celles des *Sentences*.

La contrition, prise au sens de mouvement affectif de la volonté se portant contre le mal moral du péché commis pour le détester et le détruire autant qu'il est en elle, est, de la manière la plus formelle, un acte de vertu, l'acte par excellence de cette vertu qui est l'âme du traité de la pénitence, appelée d'ailleurs de ce nom même, et sans laquelle, nous l'avons vu dans les précédentes questions, aucune grâce de réconciliation avec Dieu ne saurait être possible. — Mais, en parlant de la contrition, nous avons été amenés à mentionner aussi l'attrition; et saint Thomas, dans la dernière réponse que nous avons lue, nous a dit, d'un mot, son caractère par rapport à la contrition. Il importe de nous y arrêter expressément; car, à ce sujet, va se poser une question de la dernière importance, qui, du reste, a provoqué les plus vives querelles, non seulement au sein des Écoles et parmi les théologiens, mais jusque dans le monde du dehors, comme en témoignage la fameuse épître de Boileau *sur l'amour de Dieu, à l'abbé Renaudot*, que nous aurons à signaler tout à l'heure. Il s'agit de savoir si l'attrition peut devenir contrition ou dans quel rapport se trouvent ces deux mouvements affectifs dans l'économie de la conversion aboutissant à la justification de l'impie. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'attrition peut devenir contrition?

Des trois objections de l'article des *Sentences*, deux sont choisies pour prouver que « l'attrition peut devenir contrition ». — La première dit que « l'attrition diffère de la contrition, comme ce qui est informe de ce qui est formé. Or, la foi informe devient formée. Donc l'attrition peut

devenir contrition ». — La seconde objection déclare que « la matière reçoit la perfection » de la forme, « la privation étant laissée. Or, la douleur est à la grâce », dans la pénitence, « ce que la matière est à la forme; parce que la grâce informe la douleur. Donc la douleur qui d'abord était informe quand existait la coulpe, privation de la grâce, reçoit, une fois la coulpe ou la faute écartée, la perfection de la forme qui est par la grâce. Et nous avons la même conclusion que précédemment ».

Des deux arguments *sed contra*, celui qui est choisi en appelle à ce que « les choses dont les principes sont totalement divers ne peuvent point devenir l'une l'autre. Or, le principe de l'attrition est la crainte servile; tandis que le principe de la contrition est la crainte filiale. Donc l'attrition ne peut pas devenir la contrition ». Retenons la mineure de cet argument *sed contra*. Elle formule une vérité essentielle dans la question qui nous occupe.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur ce point, il est deux opinions. — Quelques-uns (et c'étaient le bienheureux Albert-le-Grand, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, le bienheureux Innocent V) disent que l'attrition devient contrition, comme la foi informe ou non formée devient formée » par la présence et l'influence de la charité. — Mais », déclare le saint Docteur, qui, déjà simple bachelier, quand il écrivait ce Commentaire des *Sentences*, n'hésitait pas à se séparer même des Maîtres dans l'intétêt de la vérité plus clairement perçue, « cela, semble-t-il, ne peut pas être. C'est qu'en effet, si l'habitus de la foi informe devient formé, jamais cependant l'acte de la foi informe ne devient acte de la foi formée; parce que cet acte informe », qui est dit tel en raison de ce qu'il est produit par un sujet qui n'a pas la grâce et la charité, « passe et ne demeure pas », pour être là informé, « quand la charité arrive. Or, l'attrition et la contrition ne disent pas un habitus, mais un acte seulement. D'autre part, les habitus des vertus infuses qui regardent la volonté ne peuvent pas être informes », c'est-à-dire, exister dans l'âme sans la charité, sauf pour la vertu d'espérance,

qui peut précéder la charité dans l'âme; « car elles viennent toutes à la suite de la charité, comme il a été dit au Troisième Livre » des *Sentences*, dist. XXVII, q. 2, art. 4, q^la 3; et, dans la *Somme théologique*. « Il suit de là qu'avant que la grâce soit répandue dans l'âme, n'existe pas l'habitus d'où l'acte de contrition pourrait émaner ensuite », comme existe l'habitus de la foi qui peut ensuite produire un acte nouveau informé par la charité, distinct cependant de celui ou de ceux qui auront émané de cet habitus quand il n'était pas uni à la charité. « Par où l'on voit qu'en aucune manière l'attrition ne peut devenir contrition. Et c'est, ajoute saint Thomas, ce que l'autre opinion affirme », opinion que le saint Docteur fait sienne entièrement et qu'il aurait sûrement maintenue s'il avait traité ce point dans la suite de la *Somme*.

L'*ad primum* se contente de répondre qu' « il n'en est pas de même de la foi et de la contrition, comme il a été dit » au corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer très à propos, que « la privation disparaissant de la matière qui demeure quand arrive la perfection » qui est la nouvelle forme, « cette matière » qui demeure « est formée » par cette nouvelle perfection. « Mais la douleur qui était informe » et que nous appelons l'attrition, « ne demeure pas quand la charité arrive. Elle ne peut donc pas être formée » par cette charité. — « On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que la matière dans son essence ne vient pas de la forme, comme l'acte vient de l'habitus qui l'informe. Et, pour autant, il n'y a pas d'inconvénient à ce que la matière soit informée à nouveau par une forme qui ne l'informait pas auparavant. Mais, pour l'acte, cela est impossible; comme il est impossible qu'une même chose, numériquement identique, émane d'un principe d'où elle n'émanait pas auparavant : une chose, en effet, ne vient à l'être qu'une fois seulement »; et c'est en ce sens que l'excellent Nicodème n'ayant pas compris que la renaissance dont lui parlait Jésus était d'un autre ordre que la naissance première à laquelle seule il pensait, pouvait dire en toute vérité : comment un homme

peut-il renaître ; est-ce qu'il peut entrer de nouveau dans le sein de sa mère et renaître ? (cf. S. Jean, ch. III).

Nous avons déjà fait remarquer qu'au sujet de cet article, l'auteur du *Supplément* avait laissé une des trois objections, la troisième, et aussi un des deux arguments *sed contra*, le second, qui étaient dans les *Sentences*, sans les reproduire ici. Nous nous permettons d'y insister ; car il nous semble que ce fait, plus encore que le fait analogue noté pour les deux articles précédents, nous permet de mieux discerner l'intention très nette de se conformer à l'esprit de la *Somme théologique*, indiqué par saint Thomas lui-même dans son Prologue, et qui était d'abréger le plus possible, laissant de côté les arguments ou réponses qui n'apportaient pas, de soi, une lumière nouvelle et appréciable pour éclairer le point en question. Ici, en effet, il n'y avait, dans les *Sentences*, que trois objections, ce qui est le nombre ordinaire des objections dans les articles de la *Somme* ; et s'il y avait deux arguments *sed contra*, on les trouve quelquefois, bien que rarement, dans tel ou tel article de la *Somme théologique*. Ce n'est donc pas simplement une question de nombre qui a déterminé l'auteur du *Supplément* à éliminer l'une des trois objections et l'un des deux arguments *sed contra*. Il en a agi de la sorte pour le motif principal que saint Thomas avait lui-même indiqué, c'est-à-dire l'utilité du lecteur de la *Somme*. Et, en effet, soit l'objection qu'il a laissée, soit l'argument *sed contra* qu'il n'a pas reproduit, n'apportaient que peu ou point de lumière nouvelle et peut-être présentaient-ils un certain aspect de subtilité ou de doctrine moins plausible concernant le point en question. L'auteur du *Supplément* nous apparaît donc, ici, dès le premier pas que nous faisons dans l'étude de son œuvre, non pas comme un simple compilateur qui se serait contenté d'aller prendre, dans le Commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*, un peu au petit bonheur, si l'on peut ainsi dire, et en les reproduisant matériellement, tels quels, les articles correspondant plus ou moins aux questions qu'aurait traitées ici saint Thomas, sans autrement s'inquiéter de leur contenu. Il les a lus et il a choisi

dans ce qui constitue leur teneur, le reproduisant, du reste, à la lettre et sans y rien changer, ce qui lui a paru répondre le mieux au plan et à l'intention de la *Somme*. Nous croyons trouver là, dans cette préoccupation nettement marquée, un *confirmatur* de la thèse du Père Mandonnet en faveur du Frère Réginald, tenu par lui pour l'auteur incontestable du *Supplément*.

Toutefois, le soin pris, par l'auteur du *Supplément*, de faire un choix parmi les objections et les arguments *sed contra*, ne s'est pas continué au delà de cette première question. Au fond, nous n'avons pas à le regretter : car il n'est pas mauvais que nous ayons, même pour les objections, le premier texte du saint Docteur dans son intégrité.

Cet article dernier que nous avons lu dans son texte, touche, nous l'avons déjà noté, une question du plus haut intérêt et fort délicate, que nous pouvions entrevoir aussi à l'article 5 de la question 85, où nous traitions de la cause de la vertu de pénitence. Elle revient ici et s'impose, au sujet de l'attrition et de la contrition et au sujet des rapports qui les unissent. Qu'il faille parler d'attrition et de contrition au sujet de la pénitence, en distinguer la nature, en marquer, selon les étapes diverses, la possibilité et la nécessité, le concile de Trente lui-même en témoigne d'une manière expresse, comme on peut le voir au chapitre IV de la session XIV. Le Concile distingue, là, nettement ce qu'il appelle la contrition parfaite ou la contrition pure et simple, au sens où ce mot est toujours pris par saint Thomas, et la contrition imparfaite ou attrition. Il est aisé de voir que dans ce chapitre du Concile le mot *contrition* est pris pour le mot *douleur*. Et, à le prendre ainsi, il est vrai, en effet, qu'il y a une double douleur possible au sujet des péchés passés que l'on a commis : l'une, parfaite, qui repousse ces péchés, mue par un sentiment de crainte filiale ; l'autre, imparfaite, qui les repousse, mue par un sentiment de crainte servile. La première, dans le langage de saint Thomas, s'appelle proprement contrition ; la seconde, s'appelle attrition.

A prendre ainsi, dans leur sens propre, la contrition et l'at-

trition, on s'est demandé quel est leur rôle ou leur plan dans la pénitence qui doit aboutir à la justification de l'impie.

Nous avons entendu saint Thomas nous déclarer expressément que la contrition seule est un acte de la vertu de pénitence. Quant à l'attrition, elle n'est pas un acte de vertu, à prendre la vertu dans son sens formel d'habitus infus découlant de la grâce. C'est qu'en effet, si la grâce était dans l'âme, la douleur qui porte sur les péchés précédemment commis n'aurait pas seulement pour principe la crainte servile. Elle émanerait proprement de la crainte filiale inséparable de la grâce et de la charité.

Il suit de là, manifestement, que, pour saint Thomas, l'attrition n'implique pas ni ne comporte en aucune manière l'amour de charité.

Mais alors, comment concevoir son rôle dans la pénitence? Que penser du pécheur qui n'a que l'attrition? Nous avons dit qu'il n'a pas la vertu de pénitence. A-t-il le droit, dans cet état, de s'approcher du sacrement? S'il s'en approche et qu'il reçoive l'absolution sacramentelle, que se passe-t-il en lui? Demeure-t-il encore avec son attrition première?

Toutes ces questions ont passionné les esprits et provoqué des controverses sans fin. Nous avons déjà dit qu'elles devaient avoir leur écho jusque dans le monde du dehors, qui n'est pas celui des Écoles proprement théologiques, comme en témoigne la lettre de Boileau que nous avons déjà signalée.

Notre intention n'est pas de reproduire ces controverses ou d'en faire ici la critique. Nous nous bornerons à préciser la réponse que la pensée de saint Thomas impose au sujet de ces questions. Elle est d'ailleurs, comme toujours, en parfaite conformité avec la doctrine du concile de Trente.

Que le pécheur repentant, même avant de posséder dans son âme la vertu de pénitence, ait le droit de s'approcher du sacrement et de venir demander au prêtre l'absolution, c'est, à ce point manifeste, que le sacrement de pénitence a été institué précisément pour cela : pour redonner, par l'absolution du prêtre, au pécheur repentant, la grâce qu'il n'a pas, qu'il a perdue par le péché, et qu'il vient redemander. Le sacrement

de pénitence, avec le baptême, du reste, a ce caractère propre, d'être, de soi, non pas un sacrement des vivants, mais un sacrement des morts. Et cela veut dire qu'il a été institué, premièrement, pour être conféré à ceux qui ont perdu la vie de la grâce et se trouvent dans l'état de mort spirituelle causé en eux par le péché.

Or, ceux-là, qui sont dans cet état, n'ont qu'un moyen de se mettre à même de recevoir le sacrement de pénitence. C'est d'exciter en eux cette douleur de leurs péchés qui est l'attrition. Sans cette douleur, sans l'attrition, ils commettraient un sacrilège; et, par suite, ils ne sauraient prétendre à la rémission de leurs péchés passés.

Mais, ici, vient une nouvelle question, celle-là même que Boileau ne craignit pas d'aborder dans sa lettre, et qui, malgré l'excellente intention de l'auteur et de louables efforts, ne laisse pas que de demeurer assez imprécise et obscure dans la solution proposée.

Il est permis au pécheur de recourir au sacrement, même s'il n'a dans son cœur, pour ses péchés passés, que la douleur imparfaite appelée du nom d'attrition. Cette attrition, nous l'avons dit, ne suppose point, dans l'âme, la présence de la grâce et de la charité. Par conséquent, avec elle, l'amour de charité n'existe pas dans le cœur. Si cet amour existait, ce ne serait déjà plus l'attrition; ce serait la contrition. Devrons-nous dire comme l'ont dit de très nombreux auteurs, que, ne supposant pas l'amour de charité, du même coup elle ne suppose aucun amour à l'égard de Dieu. L'attrition que nous avons dite émaner de la crainte servile, non de la crainte filiale, n'émane-t-elle que de la crainte sans impliquer aucune sorte d'amour de Dieu. Et dirons-nous que le pécheur peut ainsi, sans aucun amour de Dieu, mû par le seul sentiment de la crainte, de la crainte servile, de la crainte des peines, notamment des peines de l'enfer, dont Dieu le menace, recourir au sacrement de pénitence et venir demander l'absolution de ses péchés au prêtre qui tient la place de Dieu Lui-même.

Il semble bien que c'est contre ce sentiment que Boileau s'élève avec une extrême véhémence; bien que, cependant, il

parle aussi comme s'il s'agissait d'affirmer que le pécheur peut être réconcilié avec Dieu, c'est-à-dire avoir reçu validement l'absolution, sans que, dans son cœur, se soit produit aucun sentiment, aucun acte d'amour de Dieu. S'il est des auteurs — et il semble bien difficile de ne pas reconnaître qu'en effet il y en a eu — qui aient affirmé cela, nous dirons tout à l'heure, en examinant le second aspect de la question, ce qu'il faut penser d'un tel sentiment dans la doctrine de saint Thomas.

Pour le moment, nous considérons la question sous son premier aspect, savoir si nous devons admettre que le pécheur repentant, quand il se présente au prêtre pour recevoir l'absolution et *avant d'avoir reçu cette absolution*, alors qu'il n'a, dans son cœur, que la douleur de ses fautes appelée du nom d'attrition, peut ainsi avoir cette attrition suffisante mais requise, sans qu'il se trouve en lui aucun sentiment d'amour de Dieu.

Notons, d'ailleurs, pour préciser encore la question, qu'il ne s'agit pas simplement d'amour de Dieu dans l'ordre naturel. Il s'agit d'amour spécifiquement et proprement surnaturel, portant sur Dieu, non pas seulement considéré comme auteur de la nature, mais considéré comme auteur de l'ordre de la grâce et de la gloire.

La question ainsi posée, ainsi précisée, semble, au premier abord, devoir être insoluble. Et c'est bien sans doute, à cause du double aspect de ses raisons en apparence contradictoires, que les auteurs ont tant hésité ou se sont divisés à son sujet.

Si, en effet, nous disons qu'un amour surnaturel de Dieu est requis, il semble que nous sortons de l'hypothèse dont il s'agit. Il s'agit, en effet, du pécheur repentant, qui n'a que l'attrition, c'est-à-dire une douleur de ses péchés, en dehors de la vertu de pénitence et de la vertu de charité. Or, tout amour de Dieu surnaturel, émane, semble-t-il, de la charité. Si donc la charité n'est pas dans l'âme, comment parler d'amour surnaturel de Dieu.

Par contre, si nous excluons tout amour surnatuel de Dieu de l'âme et du cœur du pécheur repentant, nous tombons dans ce quelque chose qui révolte le sens chrétien en ce qu'il a de

tout premier et que traduisait Boileau avec une véritable éloquence, savoir qu'on peut se présenter à Dieu pour obtenir son pardon, c'est-à-dire pour se réconcilier avec Lui et recouvrer son amitié surnaturelle, sans avoir pour Lui aucun sentiment d'amour. Mais comment concevoir qu'on a un désir, une volonté quelconque d'aller vers Lui, d'aller à Lui sous sa raison d'auteur des biens surnaturels de la grâce et de la gloire, si on n'éprouve déjà pour Lui sous cette raison-là, pour les biens qui se rattachent à cet ordre, un certain mouvement affectif qui ne peut être qu'un mouvement d'amour, l'amour, dans tout ordre, étant à la première origine des mouvements affectifs qui se produisent dans cet ordre.

La solution se trouve dans ce que nous avons dit plus haut, à la suite de saint Thomas, quand nous traitions des vertus théologales de foi et d'espérance. Nous avons vu là, et saint Thomas nous le rappelait tout à l'heure, que la foi, même comme habitus surnaturel, peut se trouver dans l'âme, sans que la grâce et la charité s'y trouvent. La même chose doit se dire de l'espérance. Et, cependant, il ne se peut pas que la foi et l'espérance existent et produisent leur acte, sans qu'il y ait dans la volonté un certain mouvement d'amour, même surnaturel, pour Dieu, sous sa raison d'objet de la béatitude. Cet amour toutefois n'est pas l'amour de charité. Il est compatible avec le péché mortel, que la charité ne saurait souffrir, puisque le péché mortel fixe dans la créature la fin dernière de l'homme, tandis que la charité fixe cette fin dernière en Dieu seul. L'amour dont il s'agit n'est qu'un commencement d'amour, tout à fait imparfait, qui n'est pas le fruit de la vertu ou de l'habitus surnaturel de la charité causée dans l'âme par l'Esprit-Saint, mais une sorte d'attrait conditionnel et vague qui fait qu'on trouve un certain goût aux choses de Dieu, sans pourtant se prononcer définitivement pour Lui de façon à ne vouloir plus que Lui comme fin dernière et objet de béatitude. Cet amour imparfait qui se trouve avec les vertus de foi et d'espérance non formées par la charité est le même qui devra se trouver dans l'attrition. D'ailleurs, nous le savons, l'attrition ne saurait exister sans être précédée de la foi et de l'espérance.

Saint Thomas nous l'a dit expressément à l'article 5 de la question 85, en parlant de la douleur des péchés causée par la seule crainte servile.

Il est bon de remarquer que cet amour, quelque imparfait qu'il soit, est déjà le fruit, dans l'âme, de l'action de l'Esprit-Saint. Il rentre dans l'économie des actes qui vont à justifier le pécheur. Il appartient à l'ordre de la grâce. Seulement, tandis que l'amour de charité qui justifie le pécheur, exige et suppose la présence de la grâce habituelle dans l'âme, causée par l'action de l'Esprit-Saint faisant de cette âme son temple, l'amour dont nous parlons relève uniquement de la grâce actuelle.

C'est la doctrine expresse du concile de Trente qui s'est plu à traduire ici, comme sur tant d'autres points, l'enseignement même de saint Thomas. L'attrition dont nous parlons est déclarée par lui « un don de Dieu, une impulsion de l'Esprit-Saint, non pas encore selon qu'Il habite dans l'âme, mais uniquement selon qu'Il est principe de mouvement », et aidé par cette impulsion, par ce mouvement dû à l'action de l'Esprit-Saint qui le cause en lui, « le pénitent se prépare les voies qui le conduiront à la justice » ou à la charité et à la grâce.

Il nous plaît de citer ici quatre beaux vers de Boileau qui traduisent excellemment ce point de doctrine :

> Cette utile frayeur, propre à nous pénétrer,
> Vient souvent de la grâce, en nous prête d'entrer,
> Qui veut dans notre cœur se rendre la plus forte,
> Et, pour se faire ouvrir, déjà frappe à la porte.

Du même coup, le second aspect de la question s'éclaire de lui-même. Il s'agissait de savoir ce qu'il advient de l'attrition du pécheur repentant, quand, au moment de l'absolution, il obtient la rémission de son péché et rentre en grâce avec Dieu. A ce moment précis, en vertu du sacrement de pénitence, la grâce est de nouveau causée dans l'âme du pécheur. Avec la grâce, il reçoit la charité, la pénitence et toutes les autres vertus infuses. Dès lors, il est trop évident que sa précédente

attrition n'existe plus, sous sa raison d'attrition. Elle a disparu et fait place à un véritable mouvement de contrition impliquant non plus seulement la crainte servile et un simple commencement d'amour de Dieu, mais la crainte filiale et l'amour formel de Dieu par-dessus toutes choses, sans lequel établi à demeure dans l'âme, on ne saurait concevoir, dans cette âme, la présence de la grâce sanctifiante et l'habitation de l'Esprit-Saint.

La contrition est une douleur des péchés motivée par la raison de l'offense faite à Dieu, douleur qui implique essentiellement le brisement, le broiement de notre volonté qui s'était raidie, endurcie dans l'attache aux biens créés, les préférant au Bien souverain, et qui, maintenant, revenue à Dieu de tout cœur, veut lui faire oublier, par une juste pénitence, le malheur qu'elle a eu de l'offenser. — Nous avons dit que cette douleur porte sur les péchés. Mais que faut-il bien entendre par ces mots. Et de quels péchés s'agit-il. Saint Thomas nous le dira dans la question qui suit.

QUESTION II

DE L'OBJET DE LA CONTRITION

Cette question comprend six articles :

1° Si l'homme doit avoir la contrition des peines ?
2° S'il doit avoir la contrition du péché originel ?
3° S'il doit avoir la contrition de tout péché actuel commis ?
4° S'il doit avoir la contrition du péché actuel à commettre ?
5° S'il doit avoir la contrition des péchés des autres ?
6° S'il doit avoir la contrition de chaque péché mortel ?

Les six articles de cette question, dans l'ordre même où ils sont ici énumérés, se trouvent dans le Commentaire des *Sentences*. Ils reproduisent intégralement les six *quæstiunculæ* ou sous-questions qui formaient l'article 2 de la question 2 de la distinction XVII. — Venons tout de suite au premier de ces six articles.

Article Premier.

Si l'homme doit avoir la contrition des peines et non pas seulement des fautes ?

Deux objections veulent prouver que « l'homme doit avoir la contrition des peines et non pas seulement de la coulpe ou de la faute ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui, « dans le livre *De la pénitence* (Serm. CCCCLI, ch. III), dit : *Personne ne désire la vie éternelle, si sa pénitence ne porte sur cette vie mortelle*. Or, la mortalité de la vie est une certaine peine. Donc l'homme doit aussi, dans sa pénitence, avoir la contrition des peines ». — La seconde objection fait observer

que « comme il a été vu plus haut, par les paroles de saint Augustin (IV *Sent.*, dist. XVI), le pénitent doit éprouver de la douleur de ce qu'*il s'est privé de la vertu*. Or, la privation de la vertu est une certaine peine. Donc la contrition est la douleur qui porte aussi sur les peines ».

L'argument *sed contra* déclare que « nul ne retient ce qui lui cause de la douleur. Or, le pénitent, comme son nom l'indique, *tient la peine* (en latin : *pœnam tenet*). Donc la peine n'est pas l'objet de sa douleur. Et, par suite, la contrition qui est la douleur pénitentielle ne porte pas sur la peine ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la contrition implique, comme il a été dit (q. 1, art. 1), la mise en menus morceaux de quelque chose de dur qui était intact. Or, cette intégrité et cette dureté se trouve dans le mal de la coulpe; parce que la volonté, qui en est la cause, en celui qui agit mal se tient dans ses limites et ne cède pas au précepte de la loi. Et voilà pourquoi le déplaisir de ce mal est appelé contrition par mode de similitude. D'autre part, cette similitude ne peut pas être adaptée au mal de peine; parce que la peine dit simplement une diminution » de ce qui était intact, mais ne dit point la dureté. « C'est pour cela que le mal de peine peut être objet de douleur; mais non de contrition ».

L'*ad primum* dit que « la pénitence, selon saint Augustin, doit porter sur cette vie mortelle, non en raison de la mortalité elle-même, à moins qu'on ne parle de pénitence au sens large et comme synonyme de douleur, mais en raison des péchés auxquels nous sommes conduits par l'infirmité de cette vie ».

L'*ad secundum* répond que « cette douleur qu'on ressent pour la perte de la vertu par le péché n'est pas essentiellement la contrition elle-même, mais son principe. De même, en effet, que l'homme est mû à désirer quelque chose pour le bien qu'il en espère; de même il est mû à ressentir de la douleur pour une chose en raison du mal qui s'en est suivi ».

On peut s'attrister des maux que sont les peines et les afflictions, éprouver de la douleur à leur sujet; on ne peut pas s'en repentir : on ne peut pas ressentir la douleur qui est

la contrition, parce que la volonté n'a jamais été attachée à la peine pour qu'elle ait à changer à ce sujet et à être *brisée* ou *broyée*, c'est-à-dire cesser d'être elle-même, de la manière la plus radicale, quant à cet attachement, ce qui est proprement la contrition. — Mais est-ce bien de tout péché qu'on doit avoir la contrition. Doit-on avoir cette contrition, même du péché originel ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la contrition doit être du péché originel?

Deux objections veulent prouver que « la contrition doit être du péché originel ». — La première fait observer que « nous devons avoir la contrition de tout péché actuel, non pas en raison de l'acte » peccamineux, « selon qu'il est un certain être, mais en raison de sa difformité; parce que l'acte, selon sa substance, est un certain bien et a sa première cause en Dieu (cf. *I^a-2^ae*, q. 79, art. 2). Or, le péché originel a sa difformité » morale, « comme le péché actuel. Donc de lui aussi nous devons avoir la contrition ». — La seconde objection dit que « par le péché originel, l'homme a été détourné de Dieu; puisque sa peine était la carence de la vision divine. Or, d'avoir été détourné de Dieu doit être pour chacun une cause de déplaisir. Donc l'homme doit avoir le déplaisir du péché originel. Et, par suite avoir la contrition à son sujet ».

L'argument *sed contra* déclare que « le remède doit être proportionné au mal. Or, le péché originel a été contracté sans notre volonté. Donc il n'est pas requis que nous en soyons purifiés par l'acte de la volonté qui est la contrition ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la contrition, ainsi qu'il a été dit (q. 1, art. 1, 2), est une douleur qui atteint et, en quelque sorte, broie la dureté de la volonté. Il suit de là qu'elle ne peut porter que sur les

péchés qui proviennent en nous de la dureté de notre volonté. Et, parce que le péché originel n'a pas été amené par notre volonté mais est contracté par l'origine de la nature viciée, il s'ensuit qu'à son sujet la contrition ne peut pas être, à proprement parler; mais il peut être objet de déplaisir ou de douleur ». On peut regretter souverainement de se trouver en des conditions telles que nous naissions coupables de ce péché de nature qu'est le péché originel; mais on ne peut pas avoir le regret que cause la responsabilité des fautes qu'on a soi-même commises, regret qui est essentiel à la contrition proprement dite.

L'*ad primum* précise excellemment l'objet de la contrition dans le péché. « La contrition ne porte pas sur le péché, en raison de la substance de l'acte seulement, parce que de ce chef il n'a pas la raison de mal; ni, non plus, en raison de la difformité seulement, parce que la difformité » ou le désordre même moral « ne dit pas de soi la raison de coulpe, mais parfois implique une peine. La contrition doit porter sur le péché pour autant qu'il implique l'acte et sa difformité provenant de l'acte de la volonté. Et ceci n'est pas dans le péché originel. Et voilà pourquoi la contrition ne porte pas sur lui ».

« La même réponse vaut pour la seconde objection », déclare saint Thomas, « parce que » ce n'est pas toute aversion ou n'importe quel fait d'être détourné de Dieu, mais « c'est » seulement « l'aversion de la volonté », quand on s'est détourné soi-même, par sa propre volonté, de Dieu, « qui est l'aversion à laquelle est due la contrition ».

La contrition, étant une douleur qui brise la volonté pour autant qu'elle-même s'était fixée et endurcie dans le mal du péché, ne saurait porter sur le péché originel qui n'implique pas un mouvement désordonné ou une attache au mal moral de la part de la volonté du sujet en qui il se trouve ou a pu se trouver. Le péché originel n'est pas un péché personnel ou commis par la personne elle-même qui l'a contracté seulement par voie d'origine. Dès lors, il ne saurait être

objet de contrition. — Mais faut-il dire que tous les péchés personnels ou tous les péchés actuels commis par un sujet quelconque, doivent, sans exception aucune, être objet de l'acte de contrition. Devons-nous avoir la contrition de tout péché actuel commis par nous? saint Thomas va nous répon-pondre à l'article qui suit,

Article III.

Si de tout péché actuel commis par nous il faut que nous ayons la contrition?

Quatre objections veulent prouver que « ce c'est pas de tout péché actuel commis par nous qu'il faut que nous ayons la contrition ». — La première dit que *les contraires sont guéris par les contraires* (*Éthique*, liv. III, ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3). Or, certains péchés sont commis par la tristesse : comme le dégoût spirituel et l'envie. Donc leur remède ne doit pas être la tristesse, qui est la contrition, mais la joie ». — La deuxième objection en appelle à ce que « la contrition est l'acte de la volonté, qui ne saurait porter sur ce qui ne tombe pas sous la connaissance. Or, il est des péchés que nous n'avons pas dans notre connaissance, comme étant oubliés. Donc de ceux-là on ne peut pas avoir la contrition ». — La troisième objection déclare que « par la contrition volontaire sont effacés les péchés qui sont commis par la volonté. Or, l'ignorance enlève le volontaire; comme on le voit par Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 3). Donc sur les péchés qui arrivent par ignorance, la contrition ne doit pas porter ». — La quatrième objection fait observer que « la contrition ne doit point porter sur le péché qui n'est pas enlevé par la contrition. Or, certains péchés ne sont point enlevés par la contrition : tels, les péchés véniels, qui demeurent encore après la grâce de la contrition ». — On comprendra sans peine que l'auteur du *Supplément* ait conservé ici toutes les quatre objections du Commentaire des *Sentences*. Elles étaient toutes à propos et intéressaient au plus haut point la doctrine à mettre en lumière.

Nous avons aussi les deux arguments *sed contra*, qui pouvaient, utilement, être conservés tous les deux. — Le premier en appelle à ce que « la pénitence est le remède contre tous les péchés actuels. Or, la pénitence ne saurait être où la contrition ne serait pas, puisque la contrition est la première de ses parties. Donc la contrition doit porter aussi sur tous les péchés actuels ». — Le deuxième argument déclare que « nul péché n'est remis à moins que l'homme ne soit justifié. Or, pour la justification est requise la contrition, ainsi qu'il a été dit plus haut (IV des *Sentences*, dist. XVII, q. 1, art. 3, q^la^ 4 ; et, de la *Somme théologique*, III, q. 85, art. 5). Donc il faut que de chaque péché on ait la contrition ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout péché actuel vient de ce que la volonté ne cède pas à la loi de Dieu, ou en la transgressant, ou en l'omettant, ou en agissant en dehors d'elle. Et parce que cela est dur qui a le pouvoir de ne pas céder facilement, à cause de cela dans tout péché actuel se trouve une certaine dureté. Et, à cause de cela, si le péché doit se guérir, il faut qu'il soit remis par la contrition qui brise ». — On aura remarqué que même le péché véniel est compris dans la conclusion de cet article. Et, dans la raison tirée de la dureté de la volonté qui ne cède pas à la loi de Dieu, s'il est vrai que la dureté de la volonté soit moindre et même d'une autre nature, dans le péché véniel, car il ne va pas à transgresser ou à omettre la loi, comme le péché mortel, cependant il est en faute, lui aussi, par rapport à cette loi, pour autant qu'*il agit en dehors d'elle*, comme l'a expressément marqué saint Thomas. C'est là sa dureté de volonté. Et, de ce chef, lui aussi demande la contrition.

L'*ad primum* revient sur cette raison profonde de la dureté de la volonté, marquée au corps de l'article. « Comme on le voit par ce qui a été dit (art. 2, *ad 1um*), la contrition s'oppose au péché du côté où il procède du choix de la volonté ne suivant pas le commandement de la loi divine ; et non du côté de ce qui est matériel dans le péché : et c'est là-dessus que tombe l'élection » ou le choix de la volonté. « Or, l'élection de la volonté tombe non pas seulement sur les actes des autres facultés

dont la volonté use pour sa fin, mais aussi sur son acte à elle : la volonté, en effet, se veut vouloir une chose. Et, de la sorte, l'élection de la volonté tombe sur cette douleur ou tristesse qui se trouve dans le péché d'envie et autres de même nature, que cette douleur soit dans le sens ou qu'elle soit dans la volonté. Et voilà pourquoi à ces péchés s'oppose la douleur de la contrition ». Elle s'y oppose, n'étant pas une douleur de même nature, qui porte sur un objet semblable, mais, au contraire, une douleur qui a pour objet cette douleur même, à l'effet de la détruire. Tandis que l'envie est la douleur du bien du prochain, la contrition est la douleur de cette douleur. Le péché consistait dans le choix de la douleur qu'est l'envie ; la contrition consiste dans le choix de la douleur d'avoir choisi la douleur de l'envie : et c'est en cela que la contrition s'oppose à la dureté de la volonté et la détruit.

L'*ad secundum* déclare que « l'oubli d'une chose peut être de deux manières. Ou de telle sorte que cette chose est totalement tombée de la mémoire ; et, dans ce cas, il est impossible de la rechercher. Ou de telle sorte qu'elle reste dans la mémoire en général, mais non dans le détail qui la détermine : comme si je me souviens d'avoir entendu quelque chose, mais sans plus savoir ce que c'est. Dans ce cas, je cherche, dans ma mémoire, à me souvenir. — D'après cela, un péché aussi peut être oublié de deux manières. Ou de telle sorte qu'il reste, d'une façon générale, dans la mémoire, mais non en lui-même, dans son espèce. Et alors il faut s'efforcer, par le souvenir, de retrouver ce péché ; parce que l'homme est tenu d'avoir la contrition de chaque péché mortel », comme il sera dit bientôt (art. 6). « S'il ne peut pas le retrouver, il suffit qu'il en ait la contrition selon qu'il l'a dans sa connaissance. Et il doit, dans ce cas, avoir la douleur, non pas seulement du péché, mais aussi de l'oubli qui provient de la négligence. Si le péché est entièrement tombé de la mémoire, dans ce cas, l'impossibilité d'agir excuse du devoir ; et il suffit d'avoir la contrition générale qui porte sur tout ce en quoi on a offensé Dieu. Mais quand l'impuissance est enlevée, comme quand le péché revient en mémoire, alors l'homme est tenu d'en avoir la contrition spéciale. Il en

est de cela comme du pauvre qui ne peut point payer ce qu'il doit. Il est excusé. Et, cependant, il est tenu dès qu'il pourra ».

L'*ad tertium* accorde que « si l'ignorance enlevait totalement la volonté de mal agir, elle excuserait et il n'y aurait pas de péché. Mais, parfois, elle n'enlève pas totalement la volonté; et, alors, elle n'excuse pas de la totalité, mais de la quantité. Et, à cause de cela, l'homme doit avoir la contrition du péché commis par ignorance ».

L'*ad quartum* fait observer qu' « après la contrition du péché mortel, le péché véniel peut demeurer; mais non pas après la contrition du péché véniel » lui-même. « Et, à cause de cela, des péchés véniels doit être aussi la contrition, comme du reste aussi la pénitence, ainsi qu'il a été dit plus haut » (IV, dist. XVI, q. II, art. 2, q^la 2; de la *Somme théologique*, III, q. 87, art. 1).

Tout péché actuel commis par nous, quel que soit ce péché, mortel ou véniel, est, de soi, objet de la contrition. Il n'en est pas un seul qui puisse être remis, si l'on n'a, à son sujet, le mouvement de regret ou de détestation qui est le premier acte de la vertu de pénitence. Ce mouvement peut n'être pas toujours actuel par rapport à tel acte de péché déterminément. Mais il faut qu'il soit, à tout le moins, virtuel; c'est-à-dire que tous les péchés commis, même dans leur détail, seraient actuellement un objet de regret et de détestation, si ces péchés étaient tous, dans leur détail, actuellement présents à la pensée ou au souvenir. — Ce regret, cette détestation dont nous parlons et qui constituent proprement la contrition, doivent-ils s'étendre même aux péchés qui seront commis dans l'avenir. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'on doit aussi avoir la contrition des péchés futurs?

Deux objections veulent prouver que « l'on doit aussi avoir la contrition des péchés futurs ». — La première arguë de ce que « la contrition est un acte du libre arbitre. Or, le libre

arbitre s'étend aux choses futures plus qu'aux choses passées, attendu que l'élection ou le choix, qui est l'acte du libre arbitre, porte sur les futurs contingents, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 5, 9). Donc la contrition est plus des péchés futurs que des péchés passés ». — La seconde objection déclare que le « péché est aggravé par l'effet qui suit. Et, aussi bien, saint Jérôme (cf. S. Basile, *De la vraie virginité*, n. 33) dit que la peine d'Arius » l'hérésiarque « n'est pas terminée; parce qu'il est encore possible que quelques-uns soient perdus par son hérésie. Il en est de même pour celui qui est jugé homicide s'il a frappé quelqu'un à mort, même avant que la mort de celui qu'il a frappé se produise. Or, dans cet intervalle le pécheur doit avoir la contrition de son péché. Donc » il doit en avoir la contrition, « non pas seulement pour la quantité ou la grandeur qu'il a de l'acte passé, mais aussi pour celle qu'il a de l'événement à venir. Et, ainsi, la contrition porte sur l'avenir ».

L'argument *sed contra* dit que « la contrition est une partie de la pénitence. Or, la pénitence regarde toujours les choses passées. Donc la contrition aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce très beau principe dont la vérité éclate pour nous dans le monde de la nature ou des corps. Et c'est que « parmi tous les moteurs et mobiles ordonnés, il se trouve que le moteur inférieur a son mouvement propre, et, en plus de cela, il suit, en quelque chose, le mouvement du moteur supérieur; comme on le voit », à supposer le système du monde tel qu'on le concevait autrefois, « dans le mouvement des planètes, qui, en plus de leurs mouvements propres, suivent le mouvement du premier ciel ». Un exemple plus près de nous, et de constatation facile, est celui d'un navire ou d'une voiture de chemin de fer, qui a son mouvement général communiqué à tous ceux qui s'y trouvent, lesquels peuvent, cependant, avoir, chacun, leur mouvement particulier, allant et venant sur ce navire ou cette voiture, selon qu'il leur plaît. « Or », poursuit saint Thomas, « pour toutes les vertus morales, le moteur est la prudence, qui est appelée *la conductrice des vertus* (S. Bernard, serm. XLIX,

sur le Cantique des Cantiques, n. 5). Il suit de là que chaque vertu morale, avec son mouvement propre, a quelque chose du mouvement de la prudence. Et voilà pourquoi la pénitence, qui est une certaine vertu morale, puisqu'elle est une partie de la justice, avec son acte propre suit aussi le mouvement de la prudence.

D'autre part, son acte propre porte sur son objet propre, qui est le péché commis. Il suit de là que son acte principal, qui est la contrition, selon son espèce regarde seulement le péché passé. Mais, par voie de conséquence, elle regarde le péché à venir, selon qu'elle a quelque chose de l'acte de la prudence qui lui est adjoint. Toutefois, elle ne se meut pas vers ce péché à venir selon la raison de sa propre espèce. De là vient que celui qui a la contrition s'afflige du péché passé et évite le péché à venir. Mais on ne dit pas qu'il ait la *contrition* du péché à venir; on parlera plutôt, à ce sujet, de *précaution*, laquelle précaution est une partie de la prudence (Cf. 2^a-2^{ae}, q. 49, art. 8), adjointe à la contrition ».

L'*ad primum* fait observer que « le libre arbitre est dit porter sur les futurs contingents, selon qu'il porte sur les actes; non selon qu'il porte sur les objets des actes. C'est qu'en effet, l'homme peut penser, en vertu de son libre arbitre, aux choses passées et aux choses nécessaires; et, toutefois, l'acte même de la pensée, en tant qu'il tombe sous le libre arbitre, est un futur contingent. Et de même aussi l'acte de contrition est un futur contingent selon qu'il tombe sous le libre arbitre » : car il est toujours au pouvoir du libre arbitre de le faire ou de ne pas le faire, de le continuer ou de le cesser. « Mais son objet peut être une chose passée ».

L'*ac secundum* dit que « cet effet qui suit et qui aggrave le péché était déjà chose qui précédait dans l'acte, comme dans sa cause. Et, aussi bien, quand il est commis, le péché a toute sa quantité ou sa responsabilité, et, de l'effet qui suit, il ne lui arrive pas quelque chose quant à la raison de coulpe ou de faute. Il pourra cependant y avoir accroissement pour le pécheur quant à la peine accidentelle, selon qu'il aura plusieurs raisons de sentir la douleur dans l'enfer en raison de la

pluralité des maux qui auront été la suite de son péché. Et c'est dans ce sens que parle saint Jérôme (ou S. Basile, dans le texte que citait l'objection). — Aussi bien il ne suit pas de là qu'il faille que la contrition porte sur d'autres péchés que les péchés passés ».

On aura remarqué la beauté, la perfection de cet article que nous venons de lire. Il est digne des beaux articles de la *Somme théologique*. Et l'on comprend sans peine que les auditeurs du Commentaire des *Sentences*, quand déjà ils étaient admis à pareille fête, éprouvassent, dans leur admiration reconnaissante, cette sorte d'enthousiasme que provoqua, dans l'Université de Paris, quand il commença d'y enseigner comme bachelier, le jeune Thomas d'Aquin. Guillaume de Tocco, son historien, nous l'a décrit en ces termes : « Devenu bachelier, il se mit à répandre les lumières que sa taciturnité lui avait fait vouloir tenir cachées. Dieu lui infusa une telle science et sur ses lèvres se répandit une si sublime doctrine venue du ciel, qu'il paraissait dépasser tout le monde, même les Maîtres. Par la clarté de son enseignement, il provoqua chez les étudiants un plus grand amour de la science que les autres professeurs. Il soulevait, dans ses leçons, de nouveaux articles, découvrait pour résoudre ses questions une méthode nouvelle et claire, et apportait dans les solutions qu'il donnait de nouvelles preuves. C'est au point qu'en l'entendant enseigner de nouveaux points de doctrine et définir, par de nouvelles raisons, les doutes proposés, personne n'hésitait à reconnaître que Dieu l'avait éclairé des rayons d'une lumière nouvelle. Il eut, dès le début, un jugement si sûr qu'il n'hésitait pas à enseigner et à écrire des opinions neuves. Dieu Lui-même daignait, par une inspiration nouvelle, les lui faire connaître. Dieu avait fait de lui, déjà, le chef de ses enseignements : Il l'avait rempli d'une science telle qu'il pouvait illuminer les autres[1] ».

Par un très bel article, saint Thomas nous a montré comment

1. *Saint Thomas d'Aquin*, sa vie par Guillaume de Tocco, p. 47-49. — Édouard Privat, rue des Arts, 14, Toulouse.

nous devions éviter de parler de contrition au sens propre, quand il s'agit des péchés à venir; bien que la contrition des péchés passés ne puisse pas être véritable si l'on ne pense aux précautions à prendre pour prévenir toute rechute. — Jusqu'ici nous avons vu ce qu'il en était de la contrition par rapport aux péchés commis par le sujet en qui elle doit se trouver. Mais que penser de la contrition en ce qui est des péchés d'autrui. Ces péchés peuvent-ils, doivent-ils être, en quelque autre que celui qui les a commis, un objet de contrition. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui?

Deux objections veulent prouver que « l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui ». — La première dit qu' « on ne peut pas demander pardon des péchés dont on n'a pas la contrition. Or, dans le psaume (ps. XVIII, v. 14), il est demandé pardon des péchés d'autrui : *Des péchés des autres accordez à votre serviteur le pardon.* Donc l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui ». — La seconde objection déclare que « l'homme, par la charité, doit aimer son prochain *comme soi-même* (S. Matthieu, ch. XXII, v. 39). Or, l'amour qu'il a pour lui fait qu'il s'attriste de ses maux et qu'il désire son bien. Puis donc que nous sommes tenus de désirer au prochain les biens de la grâce comme à nous-mêmes, il semble que nous devions nous affliger de ses fautes comme des nôtres. D'autre part, la contrition n'est pas autre chose que la douleur des péchés. Donc l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la contrition est l'acte de la vertu de pénitence. Or, nul ne fait pénitence que des péchés qu'il a commis. Donc nul n'est tenu d'avoir la contrition des péchés d'autrui ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, brièvement, que « cela même est brisé ou broyé, qui était d'abord dur

et intact. Il faut donc que la contrition », qui est une brisure ou un broiement « portant sur le péché, soit en celui-là même en qui a précédé la dureté du péché ». C'est la volonté même précédemment endurcie par le péché, qui doit être brisée par la contrition. « Et, par suite, la contrition n'est point des péchés d'autrui ». Dans sa brièveté et sa simplicité, l'argumentation de saint Thomas ne laisse pas de se résoudre en évidence.

L'*ad primum* explique que « si le prophète demande qu'il lui soit pardonné pour les péchés d'autrui, c'est pour autant que du commerce des pécheurs l'homme contracte par le consentement une certaine impureté; car il est écrit (ps. XVII, v. 27) : *Avec celui qui est pervers tu te pervertiras* ». — On peut dire aussi que parfois l'homme est responsable des péchés des autres, en ce sens qu'il n'a pas toujours fait tout ce qui était en lui pour les empêcher.

L'*ad secundum* accorde que « nous devons nous affliger des péchés d'autrui; mais il ne s'ensuit pas que nous devions en avoir la contrition. C'est qu'en effet, toute douleur du péché passé n'est pas contrition, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit » (art. 2).

Un dernier point nous reste à examiner touchant l'objet de la contrition. Déjà au cours des articles précédents, il en a été dit quelque chose; mais par mode d'affirmation et comme en passant. Il importe maintenant de le considérer en lui-même et à part. Et c'est de savoir s'il est requis que la contrition porte sur chacun des péchés mortels. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

S'il est requis qu'on ait la contrition de chacun des péchés mortels?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas requis qu'on ait la contrition de chacun des péchés mortels ». — La

première fait observer que « le mouvement de la contrition, dans la justification, est instantané. Or, dans un instant, l'homme ne peut pas avoir la pensée de chaque péché « distinctement, quand ces péchés sont multiples. « Donc il n'est pas requis que la contrition porte sur chaque péché » . — La deuxième objection dit que « la contrition doit être des péchés selon qu'ils détournent de Dieu; car le fait de se porter vers les créatures, s'il n'entraîne pas qu'on se détourne de Dieu, ne requiert pas la contrition. Or, tous les péchés mortels conviennent dans le fait qu'ils détournent de Dieu. Donc contre tous une contrition suffit ». — La troisième objection déclare que « les péchés mortels actuels conviennent davantage entre eux que ne conviennent le péché actuel et le péché originel. Or, un seul baptême efface tous les péchés actuels et le péché originel. Donc une contrition générale efface tous les péchés mortels ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. — Le premier en appelle à ce que « les diverses maladies requièrent des remèdes divers; car *ce qui guérit l'œil ne guérit pas le talon*, comme le dit saint Jérôme (sur saint Marc, chap. IX, v. 27, 28). Or, la contrition est un remède particulier contre un péché mortel seulement. Donc il ne suffit pas d'une contrition commune pour tous ». — Le second argument dit que « la contrition se traduit par la confession. Or, il faut que chaque péché mortel soit confessé », comme nous le dirons plus loin, q. 9, art. 4. « Donc il faut aussi qu'il soit objet de contrition ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule une distinction qui va permettre de résoudre en pleine clarté la question posée. « La contrition peut être considérée d'une double manière; savoir : quant à son principe; et quant à son terme. Et j'appelle principe de la contrition » explique saint Thomas, « la pensée que l'homme a de son péché en ressentant de la douleur à son sujet, sinon la douleur de la contrition, à tout le moins la douleur de l'attrition. Le terme de la contrition existe quand cette douleur est informée par la grâce. Nous dirons donc que quant au principe ou au commencement

de la contrition, il faut qu'on l'applique à chacun des péchés que l'homme a dans sa mémoire. Mais, quant au terme, il suffit qu'une contrition commune porte sur tous. C'est qu'en effet, alors ce mouvement agit en vertu de toutes les dispositions précédentes ». — On remarquera cette doctrine expresse de saint Thomas. A vrai dire, c'est l'attrition, au sens où nous en avons parlé plus haut, qui doit s'appliquer à chaque péché mortel, puisque c'est le mouvement affectif repoussant le péché, qui précède et prépare la justification ou la réception de la grâce. Toutefois, ce mouvement peut être aussi, même à son commencement, celui de la contrition, si, d'un coup, la détestation du péché se trouve motivée par l'amour de charité envers Dieu. Mais alors le mouvement de contrition est tout ensemble à son commencement et à son terme, puis qu'il entraîne, de soi, la justification et l'information par la grâce. Si nous considérons le commencement de la contrition distinctement de son terme, il faudra reconnaître que c'est proprement l'attrition. Et cette attrition doit porter sur chaque péché mortel ou sur chaque acte de la volonté qui s'est fixée, au mépris du Bien divin, sur tel ou tel bien créé; car il faut que chacun de ces vouloirs précédents soit brisé pour que la volonté soit à même de retrouver le Bien divin qu'elle avait perdu, à chaque fois, par chacun d'eux. Cette destruction en détail des précédents vouloirs qui ont motivé la perte de la grâce est la contrition préalable, à titre de disposition requise, pour que la grâce puisse de nouveau informer la volonté par l'amour de charité. Mais quand la grâce et la charité sont là, il n'est plus besoin de vaquer à cette disposition successive. La grâce et la charité la portent avec elles d'un seul coup. — Rien de plus limpide que cette doctrine de saint Thomas.

Le saint Docteur nous avertit que « par elle, on voit la réponse à la première objection ».

L'*ad secundum* accorde que « tous les péchés mortels conviennent dans l'aversion » ou dans le fait que par chacun d'eux l'homme se détourne de Dieu; « mais, cependant, ils diffèrent dans la cause et le mode de l'aversion », puisque cette

cause et ce mode ne sont pas autres que l'amour indu des biens créés, amour qui diffère à chaque fois selon la diversité de ces biens ou même la diversité des circonstances dans lesquelles tel bien est recherché. « Ils diffèrent aussi », ces péchés mortels, « par la longueur » ou la distance « de l'éloignement à l'endroit de Dieu ». On peut dire, en effet, que dans son éloignement de Dieu la marche du pécheur égaré se prolonge ou s'aggrave selon que la volonté s'attache plus ou moins à ces biens créés qui l'entraînent loin de Dieu. « Car tout cela », nous dit saint Thomas lui-même, « se diversifie selon la diversité de la conversion » ou du mouvement de la volonté vers les biens créés.

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême agit en vertu du mérite du Christ, qui a eu une vertu infinie pour effacer tous les péchés; et, à cause de cela, un seul baptême suffit contre tous. Mais, dans la contrition, avec le mérite du Christ est requis notre acte à nous. Et c'est pourquoi il faut qu'elle corresponde », à tout le moins dans son commencement ou sous la raison d'attrition, « à chacun des péchés pris séparément : elle n'a pas, en effet, une vertu infinie à l'effet de contrition » ou de brisement de la volonté pécheresse. — « On peut dire aussi » et c'est une seconde réponse, « que le baptême est une génération spirituelle », une régénération pour la vie surnaturelle chrétienne. « Mais la pénitence, quant à la contrition et à ses autres parties, est une certaine guérison spirituelle, par mode d'une certaine altération » ou d'un certain changement. « Or, dans la génération corporelle d'un être quelconque, génération qui est accompagnée de corruption », car la génération d'un nouvel être par une nouvelle forme substantielle entraîne la destruction d'un être qui précédait et qui cesse d'être, sa forme substantielle disparaissant pour faire place à celle de l'être nouveau, « on voit que par une génération » ou par un acte produisant ainsi un être nouveau, « sont écartés tous les accidents » ou formes accidentelles contraires à l'être engendré, qui étaient les accidents de l'être détruit : tels, par exemple, les accidents du bois, lorsque du bois est engendré le feu. « Mais, dans l'altération »,

qui n'est qu'une modification accidentelle, « n'est écarté qu'un seul accident, celui-là même qui est contraire à l'accident nouveau, terme de l'altération », comme, par exemple, la couleur noire quand un être coloré passe du noir au blanc. « Et, semblablement, un seul baptême efface et détruit simultanément tous les péchés, amenant une nouvelle vie. Mais la pénitence », dans son premier acte, à son début, qui n'est qu'un mouvement d'attrition, et aussi dans le second, dont nous parlerons bientôt, savoir la confession, qui précède, lui aussi, l'absolution et la transformation du premier mouvement d'attrition en mouvement de contrition, « ne peut » produire son effet qui est de disposer à la réception de la grâce et « effacer ainsi tous les péchés, à moins de se porter », par ces premiers actes, « sur chacun d'eux. Et c'est pourquoi il faut avoir la contrition » au sens précisé « de chacun des péchés mortels et les confesser tous ».

L'objet de la contrition n'est pas autre que le péché au sens d'acte humain moral désordonné. Mais tout péché ainsi entendu est objet de contrition, quand il s'agit des péchés commis par le sujet lui-même. La volonté de celui qui a péché et qui, en péchant, s'est attachée d'une manière indue à quelque bien créé doit être brisée par un mouvement contraire la détachant de ce bien-là et lui permettant de se retourner vers le seul vrai Bien qu'elle doit aimer de préférence à tout. Ce mouvement, qui est l'acte même de contrition, ne porte, comme tel, que sur les péchés passés. Mais, du moins à son début et avant que soit accomplie la transformation, par la grâce, de la volonté du pécheur, à l'effet même de préparer cette transformation, le mouvement ou l'acte de contrition, qui s'appelle alors, proprement, du nom d'attrition, doit porter distinctement sur chacun des péchés mortels commis et s'appliquer à les détruire un par un selon que la volonté s'était précédemment endurcie et raidie à les commettre. — Après avoir vu ce qu'est la contrition et quel est son objet, nous devons maintenant considérer son dégré ou sa quantité, son intensité. Saint Thomas s'en enquiert à la question suivante.

QUESTION III

DE LA GRANDEUR DE LA CONTRITION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la contrition est la plus grande douleur qui puisse être dans la nature?
2° S'il peut se faire qu'elle soit une trop grande douleur?
3° S'il peut y avoir une plus grande douleur d'un péché que d'un autre?

Article Premier.

Si la contrition est la plus grande douleur qui puisse être dans la nature?

Quatre objections veulent prouver que « la contrition n'est pas la plus grande douleur qui puisse être dans la nature ». — La première dit que « la douleur est la sensation de la lésion. Or, il est certaines lésions qui se sentent plus que la lésion du péché : telle la lésion d'une blessure. Donc la douleur de la contrition n'est pas la plus grande ». — La deuxième objection déclare que « par l'effet nous formons le jugement de la cause. Or, l'effet de la douleur sont les larmes. Puis donc que parfois celui qui est contrit ne répand point des larmes corporelles sur ses péchés, alors qu'il les répand sur la mort d'un ami, ou sur un coup reçu, ou sur toute autre chose de ce genre, il semble que la contrition n'est pas la douleur la plus grande ». — La troisième objection fait observer que « plus une chose est mélangée de son contraire, moins elle est intense » : la lumière sera moins intense si elle est plus mélangée de ténèbres; de même, pour le chaud mélangé de froid; et ainsi de tout. « Or, la douleur de la contrition est mêlée de beaucoup

de joie. Car celui qui est contrit se réjouit d'être libéré du péché, de l'espoir du pardon, et de bien d'autres choses de ce genre. Donc sa douleur est ce qu'il y a de moindre » en fait de douleur. — La quatrième objection en appelle à ce que « la douleur de la contrition est un certain déplaisir. Or, il y a beaucoup d'autres choses qui déplaisent plus à celui qui est contrit, que ses péchés passés : il ne voudrait pas, en effet, subir la peine de l'enfer plutôt que de pécher, ni, non plus, avoir subi toutes les peines temporelles, ou encore les subir; sans quoi on trouverait peu d'âmes contrites. Donc la douleur de la contrition n'est pas la plus grande ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. — Le premier part de ce fait et de ce principe, que « selon saint Augustin (*De la Cité de Dieu*, liv. XIV, ch. XXI), toute la douleur est fondée sur l'amour. Or, l'amour de la charité, sur lequel est fondée la douleur de la contrition, est le plus grand. Donc la douleur de la contrition est la plus grande ». — Le second argument dit que « la douleur porte sur le mal. Donc la douleur d'un mal plus grand doit être plus grande. Et puisque la coulpe est un mal plus grand que la peine, la douleur de la coulpe, qui est la contrition, excède toute autre douleur ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans la contrition se trouve une double douleur. — L'une est dans la volonté; et cette douleur est essentiellement la contrition elle-même : laquelle n'est pas autre chose que le déplaisir du péché passé. Cette douleur, dans la contrition, excède toutes les autres douleurs. C'est qu'en effet, plus une chose plaît, plus son contraire déplaît. Or, la fin est ce qui plaît par-dessns toutes choses, puisque toutes choses sont désirées pour elle. Il s'ensuit que le péché, qui détourne de la fin dernière, doit déplaire au-dessus de tout. — L'autre douleur est dans la partie sensible. Cette douleur est causée par la première : ou par nécessité de nature, selon que les puissances inférieures suivent les puissances supérieures; ou par choix, selon que l'homme pénitent excite cette douleur en lui-même pour s'affliger de ses péchés. Mais qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre mode, il n'est pas nécessaire que cette douleur » sensible « soit la plus grande »

douleur. — « C'est qu'en effet, les puissances inférieures sont mues avec plus de véhémence par leurs objets propres que par ce qui résulte en elles des puissances supérieures. Et de là vient que plus l'acte des puissances supérieures est rapproché de l'objet des inférieures, plus celles-ci suivent leur mouvement. C'est pour cela que la douleur, dans la partie sensible, causée par une lésion sensible, est plus grande que ne l'est celle qui résulte en elle de la raison. Et, pareillement aussi, plus grande est la douleur qui résulte ou rejaillit en elle de la raison délibérant des choses corporelles, que celle qui résulte ou rejaillit de la raison considérant les choses spirituelles. Il s'ensuit que la douleur dans la partie sensible causée par le déplaisir de la raison qui provient du péché n'est pas une douleur plus grande que les autres douleurs qui sont en elle. — Et, pareillement, non plus la douleur qui est volontairement provoquée. Soit parce que la partie affective inférieure n'obéit pas à la supérieure au commandement, de telle sorte que la passion suive dans l'appétit inférieur au degré où l'ordonne l'appétit supérieur. Soit aussi parce que les passions sont provoquées par la raison, dans les actes des vertus, selon une certaine mesure, laquelle parfois n'est pas gardée mais dépassée par la douleur qui est sans la vertu ». — Ce corps d'article, déja si riche de doctrine, va être complété encore par les réponses aux objections, qui n'en seront que des applications fécondes.

L'*ad primum* fait observer que « si la douleur sensible est causée par » la perception sensible ou « la sensation de la lésion » corporelle, « la douleur intérieure est causée par la connaissance d'une chose nuisible. Et c'est pourquoi, bien que la lésion du péché ne soit point perçue selon le sens extérieur, elle est perçue cependant selon le sens intérieur de la raison ».

L'*ad secundum* dit que « les immutations corporelles suivent immédiatement les passions de la partie sensible, et, par l'intermédiaire de celles-ci, les affections de la partie supérieure. Et de là vient que la douleur sensible ou voisine de celle qui est sensible fait couler les larmes corporelles plus vite que ne le fait la douleur spirituelle de la contrition ». Il n'y a donc

pas lieu de nous étonner si la pensée de nos péchés passés nous laisse tout de marbre dans les manifestations extérieures de la douleur, tandis que parfois l'incident le plus banal de l'ordre sensible suffit pour nous mettre tout en émotion et même en larmes.

L'*ad tertium* a une remarque du plus haut prix et d'une psychologie aussi délicate et fine qu'elle est profonde. « Cette joie », dont parlait l'objection, « que le pénitent éprouve de sa douleur ne diminue pas le déplaisir, parce qu'elle ne lui est pas contraire; mais elle l'augmente, pour autant que *toute opération est accrue et intensifiée par sa propre délectation*, comme il est dit au livre X de l'*Éthique* (ch. v, n. 2; de S. Th., leç. vii) : c'est ainsi que celui qui se délecte à apprendre une science, l'apprend mieux. Et, pareillement, celui qui se réjouit de son déplaisir éprouve un déplaisir plus véhément. Mais il se peut bien que cette joie tempère la douleur qui résulte de la raison dans la partie sensible ». Et il peut donc arriver que tout ensemble la douleur spirituelle qui constitue l'essence même de la contrition, portant sur les péchés passés considérés sous la raison de mal moral et d'offense de Dieu, sera de plus en plus intense, de plus en plus profonde, et que la douleur sensible qui en résulte ira au contraire en diminuant, au point même de disparaître, quand l'autre sera à son paroxysme. Quelle merveille d'observation et qui peut jeter tant de clarté sur les mystères de la vie des plus grands saints.

L'*ad quartum* va mettre le couronnement à toutes ces objections et à tous ces points de doctrine d'un prix inestimable dans l'économie de la vie spirituelle chrétienne. Il déclare que « la quantité », le degré, l'intensité, la grandeur « du déplaisir au sujet d'une chose doit être selon la grandeur de la malice de cette chose. Or, la malice, dans la faute mortelle, se mesure sur celui contre qui l'on pèche, en tant que c'est une indignité contre lui, et sur celui qui pèche, en tant qu'elle est pour lui nuisible. Et parce que l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même, à cause de cela il doit détester la faute plus en tant qu'elle est l'offense de Dieu qu'en tant qu'elle est nuisible pour lui. D'autre part, elle est nuisible pour lui principalement en

tant qu'elle le sépare de Dieu » : car, de ce chef, elle lui fait perdre son bien souverain qui est Dieu Lui-même. « Et, de ce chef, la séparation même de Dieu, qui est une certaine peine » et la plus grande de toutes les peines, car c'est la peine du dam, « doit déplaire plus que la faute elle-même pour autant que » sous sa raison de mal moral, « elle amène ce dommage, attendu que ce qui est détesté à cause ou en raison d'une autre chose est moins détesté que cette chose-là ; mais moins que la faute en tant qu'elle est l'offense de Dieu » : auquel titre, nous l'avons dit, elle est, en quelque sorte, le mal de Dieu Lui-même, mal qui doit être détesté par-dessus tout.

Ainsi donc, ce qui doit être détesté par-dessus tout, c'est la coulpe ou la faute sous sa raison d'offense de Dieu. A ce titre, ou de ce chef, elle est le plus grand mal qui puisse être. Mais parce que, sous sa raison de coulpe ou de faute, elle est ce mal-là, elle entraîne nécessairement un autre genre de maux qui seront la juste punition du premier et qui, à ce titre, porteront le nom de peines. L'une de ces peines aura même un tel degré de gravité dans le mal qu'elle devra être détestée plus que la coulpe ou la faute à considérer cette coulpe ou cette faute pour autant qu'elle amène une telle peine.

Quant aux peines elles-mêmes, « à considérer ces peines entre elles, l'ordre de malice » ou de mal « en elles se prend selon la quantité ou la grandeur du dommage qui les constitue. Et c'est pourquoi, le plus grand dommage étant celui qui prive du plus grand bien, la plus grande de toutes les peines est la séparation de Dieu », qui, nous l'avons dit, constitue la perte du bien divin et s'appelle la peine du dam.

L'ordre de malice ou l'ordre dans le mal, et, par suite, dans la haine ou la détestation du mal, que nous venons de préciser, regardait le mal dans son essence ou dans sa substance, si l'on peut ainsi dire. Mais « il est aussi une quantité ou un degré de malice accidentel » ou de mal dans l'ordre accidentel « que l'on doit considérer selon la raison du présent ou du passé, attendu que ce qui est passé, n'est déjà plus, et, du même coup, a moins la raison de malice ou de bonté. Et de là vient que l'homme évite plus de subir quelque mal dans le présent

ou l'avenir, qu'il n'a horreur d'un mal passé. Et, aussi bien, n'est-il aucune passion de l'âme qui corresponde directement au » mal « passé, comme la douleur correspond au mal présent et la crainte au mal futur. Et, à cause de cela, de deux maux passés, celui-là est plus abhorré dont un plus grand effet demeure dans le présent, ou est redouté dans l'avenir, même si, dans le passé, il était un mal moindre. Et parce que l'effet de la coulpe précédente n'est pas quelquefois autant perçu que l'effet de la peine passée, soit parce que la coulpe se guérit plus parfaitement que certaine peine, soit parce que le défaut ou le manque corporel est plus manifeste que le défaut ou le manque spirituel » notamment dans l'ordre surnaturel et gratuit, « de là vient que l'homme, même s'il est bien disposé, ressent davantage en lui l'horreur de la peine précédente que celle de la précédente faute, bien qu'il fût prêt davantage à subir la même peine qu'à commettre la même faute » : on aura remarqué la justesse de cette dernière observation et combien elle est de nature à rassurer les âmes délicates qui s'affligeraient parfois d'être plus sensibles aux peines subies par elles qu'aux fautes qu'elles ont pu commettre; cette constatation ne saurait nuire à l'ordre des sentiments qu'elles doivent avoir, puisque aussi bien, saint Thomas vient de nous les dire, même alors ces âmes demeurent dans cette disposition très ferme qu'elles seraient prêtes à subir les peines dont il s'agit plutôt que de retomber dans leurs fautes passées qu'elles détestent d'un mouvement parfait de contrition.

« Il faut aussi considérer », ajoute saint Thomas, « dans la comparaison de la coulpe et de la peine, que certaines peines ont inséparablement conjointe l'offense de Dieu : telle la séparation de Dieu; et quelques-unes ajoutent aussi la perpétuité, comme la peine de l'enfer. Donc cette peine qui a l'offense adjointe doit être évitée au même titre que la faute. Mais celle qui a, en plus, la perpétuité, doit être purement et simplement évitée plus que la faute » : car, de ce chef, elle ajoute une raison de mal que la faute, comme telle, n'a point. « Toutefois, si l'on séparait d'elles la raison d'offense et qu'on ne considérât que la seule raison de peine, elles auraient moins de malice

que la coulpe en tant qu'elle est l'offense de Dieu. Et, à cause de cela, elles doivent moins déplaire ».

Après cette analyse si fine et si complète des rapports de la peine et de la faute dans l'ordre de la raison de mal plus ou moins grand, saint Thomas ajoute : « Il faut savoir aussi que si telle doit être, en effet, la disposition de celui qui est contrit, il ne doit pas à ce sujet être tourmenté. C'est qu'en effet l'homme ne peut point facilement mesurer ses mouvements affectifs ; et, parfois, ce qui déplaît moins semble déplaire davantage, parce que c'est plus rapproché du dommage sensible qui est pour nous plus connu » et plus appréciable à nôtre faiblesse. — Une fois de plus, nous ferons remarquer l'extrême sagesse de saint Thomas dans ces observations si humaines et si divines tout ensemble, qui sont de nature à exciter dans les âmes le zèle le plus ardent pour établir dans leurs sentiments à l'endroit du péché et à l'endroit des maux qu'il entraîne, l'harmonie la plus parfaite, et à les maintenir cependant éloignées des tourments si pénibles et si vains qu'entraîne le scrupule.

Nous savions que la contrition est une douleur, la douleur des péchés qu'on a commis et qu'il s'agit, par cette douleur salutaire, de détruire soit en eux-mêmes ou dans leur raison de faute morale et d'offense de Dieu, soit dans leurs suites et dans leurs effets, notamment dans les peines qu'ils ont pu mériter. Le degré, l'intensité, la grandeur de cette douleur, à la prendre strictement dans ce qu'elle est, non dans ce qui peut en être la conséquence même voulue dans la partie affective sensible, doit être ce qu'il y a de plus grand parmi toutes les douleurs pouvant affecter un cœur humain. Si, en effet, la douleur se mesure à la grandeur du mal, il est trop évident que le plus grand de tous les maux, pour l'homme, est d'avoir offensé Dieu, et d'avoir encouru, par là, outre le malheur de sa séparation, celui d'être exposé aux coups de sa colère même pour l'éternité. Quelle douleur pourrait être comparée à celle qui est causée par de tels maux. Ce qui ne veut pas dire assurément que cette douleur sera toujours, pour

l'homme, la plus sentie ou celle qui naîtra le plus naturellement dans son cœur. Bien au contraire, étant d'ordre spirituel et même proprement surnaturel, elle est au-dessus des conditions de la nature, surtout de la nature sensible, plus immédiatement intéressée et émue par les biens ou les maux du même ordre. C'est par la raison et surtout par la foi qu'elle s'excite, s'alimente et grandit. Mais, dans cet ordre de la raison et de la foi, elle doit tout dominer en fait de douleur acceptée et consentie. — Si elle doit tout dominer, s'ensuit-il qu'elle doive grandir sans mesure; ou, au contraire, se pourrait-il qu'elle tombât dans l'excès, dans un excès qui la rendrait elle-même coupable et mauvaise. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la douleur de contrition peut être trop grande?

Deux objections veulent prouver que « la douleur de contrition ne peut pas être trop grande ». — La première déclare qu' « aucune douleur ne peut être de plus grande mesure que celle qui détruit le sujet en qui elle se trouve. Or, la douleur de contrition, si elle est si grande qu'elle amène la mort ou la corruption du corps, est chose louable. Saint Anselme dit, en effet (Disc. LII) : *Plût à Dieu que les entrailles de mon âme s'engraissassent au point de dessécher la moelle de mon corps;* et saint Augustin dit (*De la contrition du cœur*, ch. x, parmi les œuvres de S. Augustin) qu'il est *digne de perdre les yeux en pleurant*. Donc la douleur de contrition ne peut pas être trop grande ». — La seconde objection fait observer que « la douleur de contrition provient de l'amour de charité. Or, l'amour de charité ne peut pas être trop grand. Donc non plus la douleur de contrition ».

L'argument *sed contra* est ainsi formulé : « Toute vertu morale est corrompue par la surabondance ou l'excès et par le défaut ou le manque »; puisque, aussi bien, elle consiste dans

le milieu. « Or, la contrition est l'acte d'une vertu morale, savoir la pénitence, qui est une partie de la justice. Donc la douleur des péchés peut être excessive ».

Au corps de l'article, saint Thomas va répondre par la distinction exposée à l'article précédent. « La contrition, du côté de la douleur qui est dans la raison » ou dans la partie affective supérieure de l'âme qui est la volonté, « savoir la douleur de déplaisir qui fait que le péché déplaît en tant qu'il est l'offense de Dieu, ne peut être trop grande; pas plus que ne peut être trop grand l'amour de charité, qui, en s'intensifiant, intensifie ce déplaisir. Mais s'il s'agit de la douleur sensible, elle peut être trop grande; comme aussi peut être trop grande l'affliction extérieure corporelle. En toutes ces choses on doit prendre comme mesure la conservation du sujet et du bon état qui suffit à accomplir les obligations qui incombent. C'est pour cela qu'il est dit, *aux Romains*, ch. XII (v. I) : *Que votre service soit raisonnable* ». — Ici encore, quelle mesure! quelle pondération! quel sens de la vérité! quelle sagesse! Et comme tout cela est divin, dans notre saint Docteur.

L'*ad primum* fait observer que « saint Anselme désirait que la plénitude de sa dévotion desséchât la moelle de son corps, non pas quant à l'humeur naturelle » qui fait vivre le corps ou assure son bon état, « mais quant aux désirs et aux convoitises corporelles. — Quant à saint Augustin », pour autant qu'il a pu exprimer ce qui était dit dans le texte cité par l'objection, « bien qu'il se reconnût digne de perdre les yeux extérieurs à cause de ses péchés, parce que chaque pécheur est digne non pas seulement de la mort éternelle, mais aussi de la mort temporelle, cependant il ne voulait pas être aveuglé en perdant ses yeux ».

L'*ad secundum* répond que « cette raison », donnée par la seconde objection, « procède de la douleur qui est dans la raison », ou dans la partie supérieure de l'âme, et dont nous avons dit qu'en effet elle ne saurait être trop grande, pas plus que ne peut être trop grand l'amour de charité qui en est la source.

« Quant à la troisième raison », c'est-à-dire la raison de

l'argument *sed contra*, « elle procède de la douleur de la partie sensible », dont nous avons dit, en effet, qu'elle pouvait devenir mauvaise en dépassant la mesure.

Pour autant que la douleur qui constitue la contrition se trouve dans la volonté et s'y renferme, il n'est jamais possible qu'elle soit trop grande : quelque grande, en effet, qu'elle soit, elle n'égalera jamais la grandeur du mal qui la motive et qu'elle doit compenser ou détruire. Mais quand cette douleur se communique à la partie affective sensible ou se manifeste au dehors par des pratiques afflictives, elle ne peut pas se donner cours à merci et sans discrétion. Elle pourrait tomber dans l'excès et devenir mauvaise. Sa mesure doit toujours demeurer la conservation du sujet et même le bon état requis pour qu'il s'acquitte comme il convient de tout ce qui constitue son devoir. — Un dernier point nous reste à examiner; et c'est de savoir si la douleur d'un péché doit être plus grande que celle d'un autre. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il doit être une plus grande douleur pour un péché que pour un autre?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne doit pas être une plus grande douleur pour un péché que pour un autre ». — La première en appelle à « saint Jérôme » (Ép. CVII, *à Eustochius*), qui « loue sainte Paule de ce qu'*elle pleurait les petits péchés comme les grands*. Donc il n'y a pas à avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre ». — La deuxième objection dit que « le mouvement de la contrition est subit » : il se produit intérieurement et d'un seul coup, quand il est vraiment lui-même. « Or, un même mouvement ne peut pas être simultanément plus intense et moins intense. Donc la contrition ne doit pas être plus grande d'un péché que d'un autre ». — La troisième objection fait observer que « le péché est objet de

contrition surtout en tant qu'il détourne de Dieu. Or, dans l'aversion tous les péchés mortels conviennent » ou reviennent au même : « parce que tous enlèvent la grâce, qui unit l'âme à Dieu. Donc la contrition ne doit point porter davantage sur un péché que sur l'autre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que, « dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 2), il est dit : *Selon la mesure des péchés sera aussi le mode des châtiments*. Or, les châtiments pour les péchés se mesurent à la contrition ; puisque la contrition a le propos de satisfaire qui lui est adjoint. Donc la contrition doit être d'un péché plus que d'un autre ». — Le second argument dit que « l'homme doit avoir la contrition de ce qu'il doit éviter. Or, l'homme aurait dû éviter un péché plus qu'un autre, s'il était plus grave, dans le cas où la nécessité l'obligerait à commettre l'un ou l'autre ». Non pas qu'il puisse jamais y avoir une nécessité morale de faire un péché quelconque ; puisque tout péché doit toujours être évité. Mais il s'agit des circonstances de fait, où l'homme se trouve quelquefois, qui l'amènent à se prononcer entre deux choses qui sont toutes deux mauvaises moralement. Dans ce cas, c'est la chose la plus mauvaise qu'il doit avant tout éviter.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « nous pouvons parler de la contrition, d'une double manière. — D'abord, selon qu'elle répond dans le détail et distinctement à chaque péché. De ce chef, quant à la douleur de la partie affective supérieure » ou de la volonté, « il est requis que pour un péché plus grand l'homme ait une plus grande douleur ; parce que la raison de la douleur est plus grande dans l'un que dans l'autre, savoir l'offense de Dieu : car Dieu est plus offensé d'un acte qui est plus désordonné. Pareillement aussi, comme à une faute plus grande est due une plus grande peine, même la douleur de la partie sensible, selon qu'elle est assumée, par un libre choix, pour le péché, comme peine qui lui est due, doit être plus grande pour un péché plus grand. Mais pour ce qui est de l'impression produite par l'appétit supérieur » ou la volonté « sur l'appétit inférieur » ou appétit sensible, « la quantité ou le degré de la douleur se considère selon la disposition

de la partie inférieure à recevoir l'impression de la partie supérieure, et non selon la quantité du péché ». D'où il suit qu'à ce titre, il se pourra que la douleur soit moindre pour un péché plus grave. — « D'une autre manière, la contrition peut se prendre en tant qu'elle porte simultanément sur tous ; comme dans l'acte de la justification. Et cette contrition : ou bien procède de la considération de chacun des péchés », comme il arrive quand la contrition succède à l'attrition, « et, alors, bien que l'acte soit un, en lui cependant demeure virtuellement la distinction des péchés ; ou bien, à tout le moins, elle a, qui lui est adjoint, le propos de penser à chacun » et de les repousser tous quels qu'ils soient, comme il arrive quand, dès le premier coup, sous l'action de la grâce, l'âme produit l'acte de charité qui la justifie ; « et alors aussi d'une façon habituelle » ou en raison de l'habitus de la vertu, « elle est plus pour un péché que pour un autre », selon la gravité des divers péchés.

L'*ad primum* résout excellemment la difficulté tirée du texte de saint Jérôme au sujet de sainte Paule. « Sainte Paule n'est pas louée de ce qu'elle avait une douleur égale pour tous les péchés ; mais parce qu'elle avait, des moindres péchés, autant de douleur que s'ils étaient grands, par comparaison aux autres qui ont la douleur de leurs péchés » : lesquels, animés d'une moindre charité, n'éprouvent pas plus de douleur de leurs péchés graves, que sainte Paule n'en éprouvait de ses moindres péchés.

L'*ad secundum* répond que « dans ce mouvement de contrition subit » ou instantané, dont parlait l'objection, et qui est celui de la justification, « bien que l'on ne pût pas, d'une façon actuelle, trouver la distinction de l'intensité correspondant aux divers péchés, elle s'y trouve cependant de la manière qui a été dite (au corps de l'article). Et, aussi, d'une autre manière, selon que chacun des péchés a ordre à ce qui doit être, dans cette contrition générale, l'objet de la douleur de celui qui est contrit, savoir l'offense de Dieu. Celui-là, en effet, qui aime un certain tout, aime aussi, en puissance, ses parties, bien que ce ne soit pas d'une manière actuelle » ou distinctement et en

elles-mêmes, sous leur raison de parties ; « et, de cette sorte, selon qu'elles ont ordre au tout, il aime les unes plus et les autres moins. C'est ainsi que celui qui aime une communauté, aime virtuellement chacun des membres plus ou moins, selon l'ordre qu'ils ont au bien commun. Et, semblablement, celui qui a la douleur d'avoir offensé Dieu, a, d'une façon implicite, diversement de la douleur des diverses fautes, selon qu'il a, par elles, plus ou moins offensé Dieu ». — Rien de plus clair, de mieux établi qu'une telle doctrine.

L'*ad tertium* déclare que « si tout péché mortel détourne de Dieu et enlève la grâce, cependant l'un éloigne de Dieu plus que l'autre, selon qu'il a une plus grande dissonance, en raison du désordre qu'il constitue, à l'ordre de la bonté divine, que n'en a tel autre : *quoddam plus elongat quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione, ad ordinem divinæ bonitatis quam aliud* ». — On aura remarqué cette admirable formule et la richesse de doctrine qu'elle contient sur cette harmonie de l'ordre qui est constitué par la nature même des choses, toutes venant de Dieu, toutes ayant leur place fixée selon leur nature même et que nous pouvons donc connaître en connaissant leur nature respective dans sa comparaison avec les autres natures. Toute l'économie de la physique, de la métaphysique et de la morale fondée sur elles est ici touchée d'un seul mot.

La contrition, qui est, essentiellement, la douleur des péchés commis sous leur raison d'offense de Dieu, se graduera à cette raison même d'offense ; et sera, par conséquent, plus ou moins intense, comme douleur de volonté, selon qu'il s'agira d'offense plus ou moins grande en tel ou tel péché. — Nous avons dit la nature de la contrition, son objet, son degré. Nous devons maintenant considérer sa durée ou le temps pendant lequel il faut qu'elle se produise. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION IV

DU TEMPS DE LA CONTRITION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la vie présente tout entière est le temps de la contrition ?
2° S'il est expédient qu'on ait continuellement la douleur de son péché ?
3° Si, après cette vie, les âmes ont la contrition de leurs péchés ?

Article Premier.

Si la vie présente tout entière est le temps de la contrition ?

Cinq objections veulent prouver que « ce n'est pas la vie présente tout entière qui est le temps de la contrition ». — La première arguë de ce que « la douleur qu'on doit avoir pour le péché commis ne doit pas durer plus que la pudeur » ou la honte « qu'on a du même péché. Or, la pudeur du péché ne dure pas toute la vie ; et, en effet, comme le dit saint Ambroise (*De la pénitence*, liv. II, ch. VII), *celui-là n'a pas à rougir, dont le péché a été remis.* Donc il semble que la contrition non plus, qui est la douleur du péché ». — La deuxième objection en appelle à ce que « dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 18), il est dit que *la charité parfaite met dehors la crainte, parce que la crainte implique la peine.* Or, la douleur aussi implique la peine. Donc, dans l'état de la charité parfaite, la douleur de la contrition ne peut pas demeurer ». — La troisième objection déclare que « pour le passé on ne peut pas avoir de la douleur, qui est, proprement, du mal présent, si ce n'est pour autant que quelque chose du

péché passé demeure dans le présent. Or, quelquefois, on parvient à un certain état, dans cette vie, où il ne demeure rien du péché passé, ni disposition, ni coulpe, ni obligation aucune. Donc il n'y a plus à avoir de la douleur à son sujet ». — La quatrième objection cite le mot de l'épître « aux Romains, ch. VIII (v. 28) », où « il est dit qu'*à ceux qui aiment Dieu tout tourne à bien*, même les péchés, comme le dit la glose. Donc il n'y a plus lieu, après la rémission du péché, d'en avoir de la douleur ». — La cinquième objection fait observer que « la contrition est une partie de la pénitence, divisée contre la satisfaction. Or, il n'est pas nécessaire que la satisfaction dure toujours. Donc il n'est pas nécessaire, non plus, qu'on ait toujours la contrition de son péché ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier apporte un texte de « saint Augustin » (ou plutôt de l'Anonyme, dans le livre *De la vraie et de la fausse pénitence*, ch. XIII) dans lequel il est « dit que *la pénitence cesse où la douleur finit; et si la pénitence cesse, il n'est plus de pardon.* Donc il semble, puisque l'on ne doit point perdre le pardon accordé, qu'il faut qu'on ait toujours la douleur de son péché ». — Le second argument cite un autre texte, emprunté « au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. V (v. 5) », où « il est dit : *Pour le péché pardonné, ne sois jamais sans crainte.* Donc l'homme doit toujours être dans la douleur, pour obtenir le pardon des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « dans la contrition, il est une double douleur (cf. q. 3, art. 1) : l'une, de la raison, qui est la détestation du péché commis par soi; l'autre, de la partie sensible, qui est une suite de la première. Et, soit pour l'une, soit pour l'autre, le temps de la contrition est l'état de la vie présente tout entière. — C'est qu'en effet, tout le temps que quelqu'un est dans l'état de la voie » ou du chemin, « il déteste les ennuis qui l'empêchent ou le retardent dans son arrivée au terme. Puis donc qu'à cause du péché passé, le cours de notre marche vers Dieu se trouve retardé, attendu que ce temps qui était destiné à marcher » vers Dieu, et qui a été perdu loin de Lui « ne peut plus être recouvré, il faut que dans le temps de cette vie, l'état de la

contrition demeure quant à la détestation du péché ». Rien ne peut faire que l'homme se console d'avoir péché, à considérer le péché sous la raison où la volonté le déteste; car la raison de cette détestation demeure toujours : il demeure toujours, en effet, que le temps perdu dans le péché et par le péché, temps que l'on pouvait et que l'on devait consacrer à s'avancer vers Dieu, à acquérir des mérites plus grands pour jouir plus pleinement de Dieu au ciel, ce temps perdu est irréparable; et cette perte irréparable, dans la mesure même où l'on a conscience de ce qu'elle est, doit nécessairement exciter et raviver dans le cœur le sentiment de la douleur la plus amère, tant que l'être humain est encore accessible à la douleur, ce qui est le cas de tout être humain vivant de la vie présente.

« Pareillement aussi pour la douleur sensible, qui est assumée comme peine par la volontée. L'homme, en effet, dans son péché, a mérité une peine éternelle, et il a péché contre Dieu qui est éternel. Il faut donc, une fois la peine éternelle changée en peine temporelle, qu'à tout le moins la peine demeure *dans l'éternel de l'homme* (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 87, art. 3, *ad 1ᵘᵐ*), c'est-à-dire dans l'état de cette vie. Et, à cause de cela, Hugues de Saint-Victor (ou plutôt Richard de Saint-Victor, *Du pouvoir de lier et de délier*, ch. III, v. XIII) dit que Dieu absolvant l'homme de la coulpe et de la peine éternelle, le lie par le lien d'une détestation perpétuelle du péché ». Ce second aspect de la démonstration établie par saint Thomas dans le corps d'article que nous venons de lire, pour être moins transcendant et moins essentiel que le premier, ne laisse pas que d'avoir sa force de conviction. N'est-il pas souverainement juste, en effet, qu'après avoir mérité une peine éternelle et avoir péché contre l'éternité de Dieu, si Dieu, dans sa miséricorde, nous fait grâce de la peine éternelle, nous nous appliquions à compenser sa justice par l'acceptation volontaire d'une peine qui durera autant que notre vie présente.

L'*ad primum* répond que « ce qui est de rougir regarde le péché seulement du côté de sa turpitude. Et voilà pourquoi après que le péché est remis quant à la coulpe, il n'y a plus place pour la honte ou la pudeur. Mais il y a place encore

pour la douleur, qui ne porte pas seulement sur la coulpe en tant qu'elle a de la laideur, mais aussi en tant qu'elle a un dommage adjoint ». Et le dommage, comme il a été dit dans la première considération du corps de l'article, demeure toujours, sous un certain aspect, absolument irréparable.

L'*ad secundum* fait observer que « la crainte servile que la charité met dehors, est opposée à la charité en raison de sa servilité qui regarde la peine » d'ordre temporel ou créé. « Mais la douleur de la contrition est causée par la charité, ainsi qu'il a été dit (q. 3, art. 1) »; et si elle regarde encore la peine ou le dommage, il s'agit du dommage portant sur la possession de Dieu compromise ou diminuée. « Aussi bien il n'y a point parité ».

L'*ad tertium* dit que « si, par la pénitence, le pécheur revient, en effet, à la grâce première et à l'immunité ou l'exemption de la coulpe, jamais cependant il ne revient à la première dignité de l'innocence. Et c'est pourquoi toujours du péché passé quelque chose demeure en lui ».

L'*ad quartum* fait une réponse qu'il importe de noter. « De même que l'homme *ne doit point faire le mal pour que le bien arrive* (*aux Romains*, ch. III, v. 8); de même il ne doit pas se réjouir des maux parce que, à leur occasion, du bien en provient, sous l'action de la divine Providence. C'est qu'en effet, de ce bien les péchés ne sont point cause, mais plutôt ils y font obstacle. C'est la divine Providence qui l'a causé; et de cela l'homme doit se réjouir, mais avec la douleur des péchés passés ».

L'*ad quintum* distingue entre la satisfaction qui est une partie du sacrement de pénitence, et la douleur pénale de la contrition. « La satisfaction se considère selon la peine taxée, qui doit être enjointe pour les péchés. Et voilà pourquoi elle peut avoir un terme, de telle sorte qu'on n'ait plus ensuite à satisfaire. D'ailleurs, cette peine est proportionnée surtout à la faute du côté de la conversion ou bien créé, par où elle demeure finie. Mais la douleur de contrition répond à la coulpe du côté de l'aversion, par où elle a une certaine infinité. Et c'est pourquoi la vraie contrition doit toujours

demeurer. Il n'y a aucun inconvénient, du reste, à ce que » la satisfaction « qui vient après » la contrition, ne demeurant plus, mais « étant écartée », la contrition « qui vient avant, demeure ».

La contrition considérée en elle-même ou comme douleur d'avoir offensé Dieu, d'avoir mérité qu'Il nous punît d'une peine éternelle, d'avoir compromis le bonheur de Le posséder un jour, d'avoir perdu, à ne pas L'aimer et Le servir, un temps qui aurait pu être consacré à mériter un plus haut degré de gloire pour l'éternité, — cette douleur, ou la contrition ainsi comprise, porte sur quelque chose d'irréparable et qui doit rendre inconsolable tout le temps de la vie présente où l'homme est, en effet, capable de douleur et de larmes. En ce sens très profond et très haut, les larmes de la pénitence doivent durer jusqu'à la fin de cette vie. — Mais faut-il que cette douleur, cette contrition, ces larmes soient quelque chose de continu et qui ne souffre ni interruption ni relâche pendant tout le temps de la vie présente. C'est ce que nous devons maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est expédient qu'on ait continuellement la douleur de son péché?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas expédient d'avoir continuellement la douleur de son péché ». — La première déclare qu' « il est expédient de quelquefois se réjouir; comme on le voit par ce que, sur cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. IV (v. 4), *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur*, la glose dit qu'*il est nécessaire de se réjouir*. Or, il n'est pas possible d'être simultanément dans la joie et dans la douleur. Donc il n'est pas expédient d'être continuellement dans la douleur au sujet de son péché ». — La deuxième objection dit que « ce qui est de soi mauvais et objet de fuite

ne doit être pris qu'autant que c'est nécessaire comme remède à quelque chose : ainsi, de la brûlure ou de la section d'une blessure. Or, la tristesse est de soi chose mauvaise. Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. xxx (v. 24, 25) : *Chasse loin de toi la tristesse*; et la cause en est donnée ensuite : *car la tristesse en tue beaucoup, et on ne trouve aucune utilité en elle.* C'est aussi ce que dit expressément Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. xiii, n. 1 ; ch. xiv, n. 2 ; de S. Th., leç. 13, 14) et au livre X (ch. v, n. 5; de S. Th., leç. 7). Donc il n'y a pas à avoir de la douleur pour le péché, sinon tout autant qu'il en faut pour l'effacer. Or, tout de suite, après la première tristesse de la contrition, le péché est effacé. Donc il n'est pas expédient d'en avoir, au delà, de la douleur ». — La troisième objection en appelle à ce que « saint Bernard dit (serm. XI, *sur le Cantique des Cantiques*) : *La douleur est bonne, si elle n'est pas continue : il faut, en effet, qu'à l'absinthe soit mêlé le miel.* Donc il semble qu'il n'est pas expédient qu'on ait continuellement de la douleur » au sujet de ses péchés.

Des deux arguments *sed contra*, le premier est un texte de « saint Augustin » (ou plutôt de l'Anonyme, dans le livre *De la vraie et de la fausse pénitence*, ch. xiii), où il est « dit : *Que le pénitent soit toujours dans la douleur et qu'il se réjouisse de sa douleur* ». — Le second argument déclare que « l'acte dans lequel consiste la béatitude doit toujours se continuer autant qu'il est possible. Or, la douleur du péché est de cette sorte; comme on le voit en saint Mathieu, ch. v (v. 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent.* Donc il est expédient que la douleur » de contrition « soit continue autant qu'il est possible ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « telle est la condition se trouvant dans les actes des vertus, qu'on ne peut rencontrer en eux, ni *trop* ni *trop peu*, comme il est prouvé au livre II de l'*Éthique* (ch. vi; de S. Th., leç. 6, 7). Il suit de là que la contrition, pour autant qu'elle est un certain déplaisir dans l'appétit rationnel » ou la volonté, « étant l'acte de la vertu de pénitence, il ne peut jamais se trouver là d'excès, ni quant à l'intensité, ni quant à la durée, si ce n'est selon que l'acte d'une vertu empêche l'acte d'une autre vertu plus néces-

saire à tel moment. Par conséquent, quelle que soit la continuité que l'homme pourra apporter dans l'acte de ce déplaisir, ce sera d'autant meilleur, pourvu seulement qu'il vaque aux actes des autres vertus en leur temps selon qu'il convient. — Mais les passions » ou mouvements affectifs de l'appétit sensible, « peuvent avoir du manque et de l'excès, soit quant à l'intensité, soit quant à la durée. Par conséquent, de même que la passion de la douleur que la volonté assume doit être modérée en intensité, de même elle doit l'être aussi en durée, de peur que l'homme, si elle dure trop, ne tombe dans le désespoir et la pusillanimité et autres vices de ce genre ». — Et voilà donc la règle d'or, qu'il faut observer dans tout ce domaine de la pénitence. S'il s'agit du sentiment intérieur de la volonté, il ne saurait trop, de soi, être intense et durer, même comme continuité, sous forme de déplaisir, à l'endroit des péchés passés. Mais s'il s'agit des manifestations de ce sentiment, soit au dehors, soit même, intérieurement, dans la partie affective sensible, elles doivent toujours se subordonner aux possibilités, aux obligations, aux devoirs, aux convenances de chaque particulier dans l'économie de sa vie individuelle, familiale, sociale.

L'*ad primum* répond que « c'est la joie du siècle », ou de ce monde, « qui se trouve empêchée par la douleur de la contrition; mais non la joie qui a Dieu pour objet, laquelle a pour matière la douleur elle-même » : sans restriction, s'il s'agit de la douleur de la volonté en harmonie avec les autres vertus ; et selon que les conditions du sujet le rendent possible, s'il s'agit des manifestations de cette douleur, comme il a été dit.

L'*ad secundum* fait observer que « l'*Ecclésiastique* parle de la tristesse du siècle » ou du monde. « Et Aristote parle de la tristesse qui est une passion » ou un mouvement de l'appétit sensible, « dont il faut user modérément, selon qu'il est expédient à la fin pour laquelle on l'accepte ».

L'*ad tertium* déclare aussi que « saint Bernard parle de la douleur qui est une passion ».

C'est pendant toute la vie présente que doit se prolonger la

contrition que le pécheur repentant aura conçue de son péché ; et, même, dans la mesure du possible, il faut que cette contrition ou l'acte de douleur qui la constitue essentiellement se continue sans interruption et sans relâche. — Mais faudra-t-il dire aussi que la contrition doit se continuer même après cette vie, sans que la mort puisse en marquer le terme. Tel est le nouveau point de doctrine que nous devons examiner maintenant. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si, même après cette vie, les âmes ont la contrition de leurs péchés ?

Trois objections veulent prouver que « même après cette vie, les âmes ont la contrition de leurs péchés ». — La première arguë de ce que « l'amour de charité cause le déplaisir des péchés. Or, après cette vie, demeure en plusieurs âmes, la charité et quant à l'acte et quant à l'habitus, car la *charité ne périt jamais*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 8). Donc le déplaisir du péché commis, qui est essentiellement la contrition, demeure ». — La deuxième objection déclare qu' « il faut avoir plus de douleur de la coulpe que de la peine. Or, les âmes, dans le purgatoire, ont la douleur de la peine sensible et de l'éloignement ou du retard de la gloire. Donc, à plus forte raison, elles ont la douleur de la faute commise par elles ». — La troisième objection dit que « la peine du purgatoire est satisfactoire pour le péché. Or, la satisfaction a son efficace en vertu de la contrition. Donc la contrition demeure après cette vie ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « la contrition est une partie de la pénitence sacrement. Or, les sacrements ne demeurent pas après cette vie. Donc la contrition non plus ne demeure pas ». — Le second argument fait observer que « la contrition peut être si grande, qu'elle efface et la coulpe et la peine. Si donc les âmes, dans le pur-

gatoire, pouvaient avoir la contrition, il se pourrait qu'en vertu de leur contrition, l'obligation à la peine leur fût remise et qu'elles fussent libérées totalement de la peine sensible; ce qui est faux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans la contrition, il y a trois choses à considérer. La première est le genre de la contrition, qui est la douleur. La deuxième est la forme de la contrition, qui est l'acte de la vertu » de pénitence, « informé par la grâce. La troisième est l'efficacité de » l'acte qu'est « la contrition ; car cet acte est méritoire, sacramentel, et d'une certaine manière satisfactoire. — Les âmes donc, après cette vie, qui sont au ciel, ne peuvent pas avoir la contrition ; parce qu'elles sont exemptes de douleur, en raison de la plénitude de la joie. — Celles qui sont dans l'enfer, manquent de la contrition ; parce que, si elles ont la douleur, il leur manque la grâce qui informe la douleur. — Quant à ceux qui sont dans le purgatoire, ils ont la douleur de leurs péchés informée par la grâce, mais qui n'est pas méritoire ; parce qu'ils ne sont plus dans l'état de mériter. — Dans la vie présente, au contraire, toutes ces trois choses se trouvent ». Par où l'on voit que si la contrition est possible en cette vie, elle ne l'est plus après la mort, en quelque état que les âmes puissent se trouver.

L'*ad primum* fait observer que « la charité ne cause cette douleur », qui est la contrition, « que dans ceux qui sont capables ou susceptibles de douleur. Or, la plénitude de la joie exclut des bienheureux toute capacité de douleur. Et c'est pourquoi, bien qu'ils aient la charité, cependant la contrition n'est pas en eux ».

L'*ad secundum* accorde que « les âmes, dans le purgatoire, ont la douleur de leurs péchés. Mais cette douleur n'est pas la contrition ; parce qu'il lui manque l'efficacité de la contrition ».

L'*ad tertium* déclare que « cette peine que les âmes souffrent dans le purgatoire ne peut pas, à proprement parler, être appelée satisfaction, parce que la satisfaction requiert une œuvre méritoire. Ce n'est que dans un sens large qu'on peut parler de satisfaction, pour autant qu'on désigne par ce mot le paiement ou l'accomplissement d'une peine due ».

Après cette vie, ni au ciel, ni au purgatoire, ni dans l'enfer, il n'y a à parler de contrition. Au ciel, aucune douleur n'est possible. Dans le purgatoire, la douleur, même soufferte avec la plus grande charité, n'a plus le caractère d'œuvre méritoire, qui est essentiel à la contrition proprement dite. Et, dans l'enfer, il n'y a plus de charité possible.

Nous avons déjà étudié la nature de la contrition; son objet; son degré; sa durée. — Il ne nous reste plus qu'à considérer son effet. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION V

DE L'EFFET DE LA CONTRITION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la rémission du péché est l'effet de la contrition ?
2° Si la contrition peut enlever totalement l'obligation à la peine ?
3° Si une petite contrition suffit pour effacer de grands péchés ?

Article Premier.

Si la rémission du péché est un effet de la contrition ?

Trois objections veulent prouver que « la rémission du péché n'est point l'effet de la contrition ». — La première dit que « Dieu seul remet les péchés. Or, de la contrition nous-mêmes sommes cause en quelque manière ; parce qu'elle est notre acte. Donc la contrition n'est point cause de la rémission de la coulpe ». — La deuxième objection fait remarquer que « la contrition est un acte de vertu. Or, la vertu suit la rémission de la coulpe, attendu que la vertu et la coulpe ne sont pas simultanément dans l'âme. Donc la contrition n'est point cause de la rémission de la coulpe ». — La troisième objection déclare que « rien n'empêche la réception de l'Eucharistie, si ce n'est la coulpe. Or, celui qui est contrit ne doit pas, avant la confession, approcher de l'Eucharistie. Donc il n'a pas encore obtenu la rémission de la coulpe ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit dans la glose, sur cette parole du psaume (L, v. 19), *C'est un sacrifice à Dieu, que l'esprit éprouvé*, etc., — *la contrition du cœur est le sacrifice dans lequel les péchés sont déliés* ». — Le second argument cite le mot d'Aristote, que « *la*

vertu et le vice naissent et se corrompent par les mêmes causes, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 6 ; de S. Th., leç. I). Or, c'est par l'amour désordonné du cœur, que le péché est commis. Donc par la douleur que cause l'amour ordonné de la charité, le péché est détruit. Et ainsi la contrition efface le péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la contrition peut se considérer d'une double manière : ou en tant qu'elle est une partie du sacrement ; ou en tant qu'elle est un acte de vertu. Et, de l'une et de l'autre manière, elle est cause de la rémission du péché ; mais diversement. C'est qu'en effet, en tant qu'elle est une partie du sacrement, elle opère d'abord la rémission du péché par mode d'instrument ; comme il a été vu aussi pour les autres sacrements, dans la Distinction première (cf. la *Somme théologique*, III, q. 62, art. I). Mais, en tant qu'elle est acte de vertu, de ce chef elle est comme cause matérielle de la rémission du péché : parce que la disposition est comme une nécessité pour la justification » : sans elle, en effet, la justification qui est par la grâce ne saurait avoir lieu ; « et la disposition se ramène à la cause matérielle, pour autant qu'il s'agit de la disposition qui est une préparation de la matière à recevoir la forme. Il en serait autrement de la disposition qui est du côté de l'agent à l'effet de produire son action : dans ce cas, en effet, elle se ramène au genre de la cause efficiente ». — La contrition, pour autant qu'elle est une partie de la matière du sacrement, rentre dans la nature même du sacrement et concourt, comme telle, à son action : cette action, nous le savons, appartient au genre de l'action instrumentale, attendu que les sacrements agissent par mode d'instruments à l'effet de produire la grâce qui justifie et remet le péché dans le sacrement de pénitence. Comme acte de vertu, au contraire, la contrition est une disposition à recevoir la grâce, disposition qui est elle-même un effet de la grâce ou de la justification produite par le sacrement, pour autant que la disposition dernière existe simultanément avec la production de la forme et provient du même agent.

L'*ad primum* accorde que « Dieu seul est cause efficiente prin-

cipale de la rémission du péché ; mais la cause dispositive peut être aussi de notre part ». Ce mot de cause dispositive, s'il se prenait au sens de cause efficiente instrumentale, et non pas seulement au sens de disposition du côté de la cause matérielle, comme il était dit tout à l'heure, demanderait à être complété par ce qui a été dit quand nous avons traité de la causalité des sacrements, dans la Troisième Partie, q. 62, art. 1. Nous savons, en effet, que lorsque saint Thomas écrivait le Commentaire des *Sentences*, il n'était pas encore arrivé à formuler la doctrine de la causalité des sacrements avec la perfection qu'il devait apporter dans la *Somme théologique*. Mais il semblerait qu'ici, saint Thomas emploie le mot de cause dispositive dans le sens de la cause quasi matérielle mentionnée à la fin de l'article. Il distingue, en effet, cette cause dispositive, de ce qu'il appelle tout de suite après la cause sacramentelle. « Et semblablement aussi », dit-il, « la cause sacramentelle » peut se trouver de notre côté : « parce que les formes des sacrements sont des paroles prononcées par nous, qui ont la vertu instrumentale d'amener la grâce par laquelle les péchés sont remis ». Cette dernière formule se rapproche, comme formule, de la vraie doctrine de la causalité enseignée dans la *Somme théologique*. Mais elle ne résout point par elle-même la question du mode dont le sacrement agit à titre de cause instrumentale dans l'introduction de la grâce qui remet les péchés : elle ne dit pas si c'est comme cause dispositive, ou comme cause perfective. Il faut aussi remarquer que cette formule ne vaudrait pas pour la causalité instrumentale de la contrition, attendu qu'elle ne parle que de la forme du sacrement, tandis que la contrition se tient du côté de la matière, mais elle ne l'exclut pas, puisque cette causalité vient d'être affirmée au corps de l'article.

L'*ad secundum* déclare que « la rémission du péché, d'une manière précède la vertu et l'infusion de la grâce, et, d'une autre manière, la suit (Cf. ce qui a été dit dans la question de la justification de l'impie, *1ª-2ªe*, q. 113) ». Or, selon qu'elle la suit, l'acte que produit la vertu peut être une certaine cause de la rémission du péché ». Au fond, tout cela se produit dans

le même instant, comme il a été dit dans la question de la justification; mais il existe un ordre de nature qui permet de parler de cause et d'effet, comme on peut le voir dans la même question.

L'*ad tertium* fait observer que « la dispensation de l'Eucharistie appartient aux ministres de l'Église. Et voilà pourquoi avant la rémission du péché par les ministres de l'Église nul ne doit s'approcher de l'Eucharistie, quoique la faute lui ait été remise par rapport à Dieu ». — Cette réponse semblerait viser directement les fautes extérieures qui sont ou peuvent être de notoriété publique dans l'Église. Il ne suffit point, pour ces fautes-là, d'en avoir obtenu le pardon de Dieu. Il faut aussi que ce pardon soit quelque chose de manifeste, dû à l'acte du ministre de l'Église, afin que celui-ci puisse à bon escient et sans risque de sacrilège, distribuer l'Eucharistie. — Mais on peut aussi donner la raison de sûreté pour le pénitent lui-même. Car il est plus facile de s'assurer que l'empêchement ou l'obstacle du péché est levé, si l'on a reçu l'absolution, que si l'on a simplement fait effort pour réaliser l'acte de contrition capable de justifier et de remettre le péché. — C'est tout ensemble pour l'une et l'autre de ces deux raisons, que l'Église, dans le Concile de Trente et dans son Code renouvelé, a porté la loi de ne jamais s'approcher de la communion eucharistique, quand on a la conscience d'avoir commis un péché mortel, sans avoir auparavant reçu l'absolution sacramentelle.

La contrition a une part essentielle dans la rémission du péché. Comme partie du sacrement, elle concourt activement, par mode de cause instrumentale, à la production de la grâce. Et, au moment où la grâce est produite dans l'âme par la vertu du sacrement, la contrition, au sens le plus formel, est là présente dans l'âme, comme disposition prérequise pour qu'en effet la grâce s'y trouve. — Mais la contrition peut-elle aussi aller jusqu'à enlever, dans sa totalité, l'obligation à la peine contractée par le péché. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la contrition peut totalement enlever l'obligation à la peine?

Trois objections veulent prouver que « la contrition ne peut pas totalement enlever l'obligation à la peine ». — La première fait observer que « la satisfaction et la confession sont ordonnées à la libération de l'obligation à la peine. Or, il n'est personne dont la contrition soit si parfaite qu'il n'ait pas à se confesser et à satisfaire. Donc la contrition jamais n'est telle que totalement elle enlève l'obligation à la peine ». — La deuxième objection déclare que « dans la pénitence, il faut qu'il y ait une certaine compensation de la peine pour la faute. Or, il est telle faute qui se commet par les membres du corps. Donc, puisqu'il faut pour la bonne compensation de la peine, *que le pécheur soit tourmenté par cela même par quoi il a péché* (*Sagesse*, ch. XI, v. 17), il semble que jamais la peine d'un tel péché ne peut être enlevée par la contrition ». — La troisième objection dit que « la douleur de la contrition est finie. Or, il est un péché, le péché mortel, qui demande une peine infinie. Donc jamais la contrition ne peut être telle qu'elle efface toute la peine ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « Dieu accepte l'affection ou le sentiment du cœur plus que l'acte extérieur. Or, par les actes extérieurs, l'homme est absous de la coulpe et de la peine. Donc aussi semblablement par le mouvement affectif du cœur qui est la contrition ». — Le second argument fait observer qu' « on trouve un exemple de cela dans le bon larron, à qui fut dit (S. Luc, ch. XXIII, v. 39 et suiv.), *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis*, en raison d'un seul acte de pénitence ».

Au corps de l'article, saint Thomas présuppose évidemment qu'il s'agit ici d'une efficacité particulière attribuée à la contrition en raison de son intensité. Et c'est pourquoi il nous avertit tout de suite que « l'intensité de la contrition peut se

considérer d'une double manière. — D'abord, du côté de la charité, qui cause le déplaisir » qu'est la contrition. « Et, de ce chef, il arrive que l'acte de la charité soit tellement intense que la contrition qui le suit méritera non seulement la rémotion ou la rémission de la coulpe, mais aussi l'absolution ou la libération de toute peine. — D'une autre manière », l'intensité de la contrition peut se considérer « du côté de la douleur sensible, que la volonté excite dans la contrition. Et parce que cette douleur aussi est une peine, elle peut être si intense qu'elle suffise à effacer la coulpe et la peine ».

L'*ad primum* dit que « nul ne peut être certain que sa contrition soit suffisante pour effacer ou détruire la peine et la coulpe. Et c'est pourquoi on est tenu de se confesser et de satisfaire; alors surtout que la contrition n'a pas pu être vraie sans avoir adjoint le propos de se confesser. Et ce propos doit être amené à l'acte, en raison aussi du précepte qui a été fait », par l'Église traduisant la pensée et l'intention du Christ, « de se confesser », quand on pèche mortellement après son baptême.

L'*ad secundum* fait remarquer que « si la joie intérieure rejaillit aussi sur les parties extérieures du corps, pareillement la douleur intérieure dérive aux membres extérieurs. Et, aussi bien, il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XVII (v. 22) : *La tristesse de l'esprit dessèche les os* ».

L'*ad tertium* répond que « la douleur de la contrition, bien qu'elle soit finie en intensité, comme est finie aussi la peine due au péché mortel, a cependant une vertue infinie lui venant de la charité qui l'informe. Et, de ce chef, elle peut valoir pour l'effacement de la coulpe et de la peine ».

La douleur de contrition, considérée dans la volonté, où elle se trouve essentiellement, a pour cause la charité; et, comme elle s'y proportionne, elle peut être telle qu'elle suffit à faire disparaître simultanément et la coulpe et la peine. Il se pourra aussi que même la douleur de contrition qui se trouve excitée dans l'appétit sensible par la douleur qui est dans la volonté soit d'un tel degré d'intensité qu'elle corresponde à toute la peine qui devait être subie pour satisfaire à la justice

de Dieu. D'où il suit qu'à ce titre encore elle pourra suffire à enlever toute la peine due au péché. On pourrait se demander ici, par mode de complément de doctrine, « si c'est toujours que toute l'obligation à la peine est enlevée par la contrition ». Mais saint Thomas fait remarquer, après l'article que nous venons de lire, que ce point a été tranché plus haut dans le Commentaire sur les *Sentences*, IV, dist. XIV (q. 2, art. 1, q^la^ 2; et, dans la *Somme théologique*, III, q. 86, art. 4, *ad 2um*, *ad 3um*), alors que le même point se traitait au sujet de la pénitence ». — Il ne nous reste plus qu'à examiner si une petite contrition peut suffire à effacer de grands péchés. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si une petite contrition suffit à détruire de grands péchés?

Deux objections veulent prouver qu' « une petite contrition ne suffit pas à détruire de grands péchés ». — La première arguë de ce que « la contrition est le remède du péché. Or, le remède corporel qui guérit un mal corporel moindre ne suffit pas à guérir un mal plus grand. Donc le degré infime de contrition ne suffit pas à effacer les plus grands péchés ». — La seconde objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (q. 3, art. 3), qu'il faut avoir une plus grande contrition des péchés plus grands. Or, la contrition n'efface le péché que si elle lui est proportionnée. Donc une contrition infime n'efface pas tous les péchés ».

L'argument *sed contra* déclare que « toute grâce qui rend agréable à Dieu efface toute faute mortelle, qui ne peut pas être avec elle simultanément. Or, la contrition est une grâce informée par la grâce qui rend agréable à Dieu. Donc, quelque petite qu'elle soit, elle efface toute coulpe ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la contrition, comme il a été dit souvent (q. 1, art. 2, *ad 1um*; q. 3, art. 1; q. 4, art. 1), a une double douleur. L'une est dans la raison; et c'est le déplaisir du péché commis. Cette douleur

pourra être si petite qu'elle ne suffira pas à la raison de contrition, comme si le péché déplaisait moins que ne doit déplaire la séparation de la fin » dernière; « comme, du reste, il peut y avoir un amour si faible qu'il ne suffit pas à la raison de charité ». On voudra bien remarquer cette déclaration expresse de saint Thomas, parlant d'un amour, d'ailleurs surnaturel, mais si faible qu'il reste en deçà de l'amour de charité. Nous l'avons signalé maintes fois cet amour, à propos de la foi informe et de l'espérance pouvant exister sans la charité, et aussi à propos de l'attrition. Et nous voyons ici, en effet, saint Thomas rapprocher cet amour de la douleur imparfaite qu'est l'attrition; tandis que la vraie contrition est toujours avec l'amour de charité. — « L'autre douleur » dont nous parlons au sujet de la contrition, « est la douleur qui se trouve dans la partie sensible. La petitesse ou l'infime degré de cette douleur n'empêche point la raison de la contrition; parce qu'elle n'est pas de l'essence de la contrition, mais s'y trouve adjointe comme accidentellement. Et, de plus, cette douleur n'est pas » toujours « en notre pouvoir », de telle sorte que nous la ressentions comme nous voudrions. Il se peut, en effet, que la contrition non seulement soit vraie, mais même intense, sous sa raison propre de contrition ou de déplaisir du péché dans la volonté; et que, cependant, on n'éprouve que peu ou point de douleur sensible. — « Ainsi donc », conclut saint Thomas, « il faut dire que quelque petite que soit la douleur, pourvu qu'elle suffise à la raison de la véritable contrition, elle enlève toute faute » quelle qu'elle soit, puisqu'elle suppose la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme.

L'*ad primum* déclare que « les remèdes spirituels ont une efficacité infinie par la vertu infinie qui agit en eux. Et voilà pourquoi le remède qui suffit à guérir un pètit péché », dans l'ordre des péchés mortels, « suffit aussi à guérir un grand péché : tel le baptême qui enlève les péchés grands et petits. Et pareillement aussi la contrition; pourvu seulement qu'elle atteigne à la raison de contrition », c'est-à-dire qu'elle soit une vraie contrition et non pas seulement l'attrition.

L'*ad secundum* accorde qu' « il suit nécessairement qu'un

même homme aura plus de douleur d'un péché plus grand qu'il n'en a d'un péché plus petit, selon que le péché répugne davantage à l'amour qui cause la douleur. Mais si un autre homme avait la même douleur pour le plus grand péché, que lui-même a pour le plus petit, cette douleur suffirait à la rémission de la coulpe » : car même alors elle procéderait de la charité, sans laquelle il n'y a point de contrition véritable.

Toute contrition véritable, comprenant essentiellement une douleur de volonté qui s'afflige par-dessus tout d'avoir commis des fautes ayant mérité la séparation d'avec Dieu considéré sous sa raison de fin dernière, — quel que soit d'ailleurs le degré de cette douleur en elle-même ou dans son ordre de contrition, ce degré fût-il le plus infime, suffit à effacer tout péché, quel qu'il soit, puisque tout péché, quel qu'il soit, convient en ceci, quand il s'agit d'un péché mortel, qu'il est la séparation d'avec Dieu fin dernière de l'homme.

Et voilà bien le dernier mot de tout, dans cette grande question de la contrition, si essentielle pour le salut, au point que c'est par elle seule, quand on ne peut recourir au sacrement, que le pécheur peut être sauvé. Mais il le peut toujours. Car toujours la grâce ou le mouvement de l'Esprit-Saint est là qui le sollicite à faire cet acte de contrition salutaire. S'il ne le fait pas, c'est qu'il résiste à la grâce. Et, pour le faire, cet acte de contrition, l'on oserait presque dire que c'est si simple, si nous n'étions ici sur les confins des mystères les plus profonds. Il suffit de comparer Dieu, sous sa raison de béatitude infinie, tel que la foi nous Le révèle voulant se donner Lui-même à nous comme notre bien suprême et dernier, — avec ces misérables autres biens que sont les biens créés, auxquels, par le péché, le pécheur a donné la préférence ; — et, à la lumière de cette comparaison faite en invoquant l'assistance de l'Esprit-Saint, se retourner vers Dieu et lui crier notre douleur de lui avoir préféré ces misérables biens créés. Le voilà, dans sa simplicité et dans son efficacité divine, l'acte parfait de contrition qui remet immédiatement tous les péchés commis, quels qu'ils puissent être.

On nous permettra de transcrire, ici, au terme de ce traité de la contrition tel que nous venons de le lire dans le détail du texte de saint Thomas, la formule d'un acte de contrition que nous avions insérée dans notre résumé catéchistique de la *Somme*. Il se pourra que quelques lecteurs du Commentaire soient heureux de le trouver à cette place.

ACTE DE CONTRITION

Mon Dieu, j'ai le cœur broyé d'avoir commis tant de péchés qui m'ont rendu digne de vos justes châtiments et qui m'ont fait perdre votre grâce ou qui en ont paralysé la vertu parce qu'ils étaient de nature à vous causer de la peine et qu'ils offensaient votre infinie bonté. Ayez pitié de moi; et daignez me les pardonner, me fixant à nouveau dans votre grâce, dans laquelle je veux demeurer et croître jusqu'au jour de ma mort que j'accepte par avance avec toutes les peines et souffrances qui doivent m'y acheminer, en union avec les souffrances et la mort de Jésus-Christ, mon Sauveur, comme expiation de mes fautes et comme heureuse délivrance de tout ce qui pourrait me séparer de Vous par le péché.

Après avoir considéré ce qui regardait la contrition, qui était la première des trois parties de la pénitence, « nous devons maintenant considérer ce qui a trait à la confession (q. 6-11). Et, là-dessus, nous aurons à nous poser six questions. Premièrement, de la nécessité de la confession (q. 6). Secondement, de sa quiddité » ou de sa nature, de son essence (q. 7). « Troisièmement, de son ministre (q. 8). Quatrièmemeut, de sa qualité (q. 9). Cinquièmement, de son effet (q. 10). Sixièmement, de son secret » (q. 11). Les cinq premières questions sont tirées de la distinction XVII, q. 3 ; — la sixième, de la distinction XXI, q. 3. Voyons, d'abord, la nécessité de la confession. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION VI

DE LA NÉCESSITÉ DE LA CONFESSION

Cette question comprend six articles :

1° Si la confession est nécessaire pour le salut ?
2° Si la confession est de droit naturel ?
3° Si tous sont tenus à la confession ?
4° Si quelqu'un peut confesser le péché qu'il n'a pas ?
5° Si c'est tout de suite que les hommes sont tenus de se confesser ?
6° Si on peut dispenser quelqu'un de se confesser à un homme ?

Les trois premiers articles sont tirés de la distinction XVII, q. 3; et aussi les articles 5 et 6. L'article 4 est tiré de la dist. XXI, q. 2, art. 3.

Article Premier.

Si la confession est nécessaire pour le salut ?

Quatre objections veulent prouver que « la confession n'est pas nécessaire pour le salut ». — La première dit que « le sacrement de pénitence est ordonné à la rémission de la coulpe. Or, la coulpe est suffisamment remise par l'infusion de la grâce. Donc à l'effet de faire pénitence du péché, la confession n'est pas nécessaire ». — La deuxième objection fait observer qu' « il en est à qui le péché a été remis sans que nous lisions qu'ils se sont confessés ; comme on le voit pour saint Pierre (S. Luc, ch. XXII, v. 61, 62), et pour sainte Marie-Magdeleine (S. Luc, ch. VII, v. 36 et suiv.), et pour saint Paul (*Actes*, ch. IX, v. 17, 18). Or, la grâce qui remet le péché n'est pas d'une efficacité moindre maintenant qu'elle ne le fut alors. Donc maintenant

non plus il n'est pas nécessaire que l'homme se confesse ». — La troisième objection déclare que « le péché qui a été contracté d'autrui doit avoir d'autrui son remède. Donc le péché actuel que chacun a commis de son propre mouvement, doit avoir en chacun son remède. Et puisque c'est contre ce péché qu'est ordonnée la pénitence, il s'ensuit que pour la pénitence la confession », faite à un autre, « n'est pas nécessaire ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la confession est exigée dans le jugement pour que la peine soit infligée selon la quantité de la faute. Or, l'homme peut s'infliger à lui-même une peine plus grande encore que celle qu'un autre lui infligerait. Donc il semble que la confession n'est pas de nécessité de salut ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un texte de « Boèce dans le livre *De la consolation* (liv. I, pr. IV) », où il est « dit : *Si vous désirez le secours du médecin, il faut que vous découvriez votre mal.* Or, il est nécessaire au salut, que l'homme reçoive le remède contre ses péchés. Donc il est aussi nécessaire au salut, que par la confession il découvre son mal ». — Le second argument déclare que « dans le jugement séculier, le juge et l'accusé ou le coupable diffèrent. Or, le jugement spirituel est plus ordonné. Donc le pécheur, qui est le coupable ou l'accusé, ne doit pas être lui-même son juge, mais il doit être jugé par un autre. Et, ainsi, il faut qu'il se confesse ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la Passion du Christ, sans la vertu de laquelle ni le péché originel ni le péché actuel ne sont remis, agit en nous par la réception des sacrements qui tiennent d'elle leur efficacité. Et c'est pourquoi la rémission de la coulpe et actuelle et originelle requiert le sacrement de l'Église ou reçu en fait, ou, du moins, en désir, *quand l'article de la nécessité, et non le mépris, exclut le sacrement.* Et, par conséquent, ces sacrements qui sont ordonnés contre la coulpe avec laquelle il n'y a pas de salut, sont de nécessité pour le salut. De là vient que comme le baptême, qui efface le péché originel, est nécessaire au salut ; de même aussi le sacrement de pénitence. Or, de même que quelqu'un, par

cela qu'il demande le baptême, se soumet aux ministres de l'Église, auxquels appartient la dispensation des sacrements; de même aussi, par cela qu'il confesse son péché, il se soumet au ministre de l'Église, afin que par le sacrement de pénitence qu'il dispense, il reçoive la rémission de son péché. D'autre part, le ministre de l'Église ne peut pas appliquer le remède qui convient, s'il ne connnaît pas le péché : ce qui se fait par la confession » ou l'aveu « de celui qui a péché. Et donc la confession est de nécessité de salut pour celui qui est tombé dans le péche actuel mortel ». — A la dernière question de la *Somme théologique*, dans l'article où saint Thomas justifiait les trois parties du sacrement de pénitence, nous apprenions de lui que la nature même de la *réconciliation* avec Dieu, effet propre du sacrement, demandait que le pécheur se présente à celui qui tient la place de Dieu, et lui avoue, comme à Dieu Lui-même, ses fautes, ses torts, pour recevoir de lui, au nom même de Dieu, la condition de sa rentrée en grâce. Nous faisions remarquer, à la suite de cet article, la beauté, la profondeur, la rigueur démonstrative de cette raison essentielle.

L'*ad primum* accorde que « l'infusion de la grâce suffit à la rémission de la coulpe; mais après que la coulpe est remise, le pécheur est encore débiteur d'une peine temporelle ». Et la confession, par son côté pénible, afflictif, fait partie de cette peine temporelle. D'où il suit qu'à ce titre, elle demeurerait nécessaire même à supposer qu'elle ne le fût pas pour la rémission du péché, ou pour l'infusion de la grâce. « Mais à l'obtention de cette infusion de la grâce sont ordonnés les sacrements de la grâce : et avant leur réception effective ou par désir, nul ne reçoit la grâce, comme on le voit dans le baptême. Et il en est de même pour la confession ». La confession fait partie du sacrement de pénitence. Il s'ensuit que sans la confession actuellement faite, ou résolue en désir, la grâce du sacrement de pénitence ne saurait être reçue. « De plus », ajoute saint Thomas, et c'est ce que nous indiquions tout à l'heure : par la confession qui humilie; et par la vertu des clefs auxquelles se soumet celui qui se confesse; et par la satisfaction enjointe, que le prêtre gradue selon la qualité des

crimes qui lui sont manifestés par la confession, la peine temporelle est expiée. — Toutefois », poursuit le saint Docteur, « le fait que la confession opère la rémission de la peine n'a pas de rendre la confession nécessaire pour le salut. C'est qu'en effet, la peine à laquelle un sujet demeure obligé après la rémission de la coulpe, est temporelle; et, par suite, la voie du salut resterait ouverte, même sans que cette peine fût expiée dans la vie présente » : elle pourrait l'être encore dans le purgatoire. Donc, de ce chef, la confession n'est pas nécessaire pour le salut; bien qu'elle soit utile souverainement pour réaliser le salut. « Mais là où la confession est de toute nécessité », en fait ou en désir, « c'est pour autant qu'elle opère la rémission de la coulpe de la manière qui a été dite », selon qu'elle fait partie du sacrement de pénitence.

L'*ad secundum* dit, au sujet des privilégiés de la grâce, dont parlait l'objection, que « si nous ne lisons rien au sujet de leur confession, il se peut cependant qu'elle ait été faite; car *il est beaucoup de choses qui ont été faites et qui n'ont pas été écrites* (Maître des *Sentences*, IV, dist. XVII). — Et, d'ailleurs », c'est une seconde réponse, qui tranche le débat, « le Christ a la puissance d'excellence dans les sacrements. Aussi bien a-t-Il pu, sans les sacrements, conférer l'effet du sacrement ».

L'*ad tertium* répond que « le péché qui a été contracté d'autrui, savoir le péché originel, peut avoir un remède entièrement du dehors; comme on le voit pour les enfants. Mais le péché actuel, que chacun a commis de lui-même, ne peut pas être expié, à moins que celui qui a péché n'y coopère en quelque chose. Toutefois, il ne peut pas de lui-même suffire à expier le péché comme il a suffi pour le commettre; parce que le péché, du côté de la conversion » au bien créé « est fini, et c'est par là que le pécheur y est induit. Au contraire, du côté de l'aversion, il a l'infinité. Et c'est de ce côté qu'il faut que la rémission du péché commence; parce que *ce qui est le dernier dans la génération, est le premier dans la corruption*, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 12; de S. Th., leç. 8). Et voilà pourquoi il faut que même le péché actuel ait son remède d'un autre » que de celui qui l'a commis.

L'*ad quartum* déclare que « la satisfaction ne suffirait pas pour expier la peine du péché, à considérer la quantité ou la grandeur de la peine qui est imposée comme satisfaction. Mais elle suffit en tant qu'elle est une partie du sacrement ayant la vertu sacramentelle. Et c'est pourquoi il faut qu'elle soit imposée par les ministres dispensateurs des sacrements. Et c'est pour cela que la confession est nécessaire ».

La confession est nécessaire pour le salut. Elle l'est au point que si quelqu'un l'excluait délibérément et n'avait pour lui l'excuse de la bonne foi, il serait irrémédiablement perdu, quand il a sur sa conscience un péché mortel commis après le baptême. C'est qu'en effet, le péché mortel commis après le baptême ne peut être remis que par la vertu du sacrement de pénitence reçu en effet ou voulu et désiré. Et, dans le sacrement de pénitence, la confession rentre à titre de partie essentielle. La confession offre encore cet avantage pour le salut, qu'elle sert, par son côté pénible et afflictif, à acquiter la peine temporelle qui est due au péché. — A l'effet de justifier cette nécessité de la confession, peut-on dire que la confession est de droit naturel. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la confession est de droit naturel?

Trois objections veulent prouver que « la confession est de droit naturel ». — La première en appelle à ce que « Adam et Caïn n'étaient tenus qu'aux préceptes de la loi de nature », antérieurement à la loi de Moïse. « Or, ils sont repris de ce qu'ils n'ont pas confessé leur péché (cf. la glose ordinaire, sur la *Genèse*, ch. III, v. 12; ch. IV, v. 9, 10). Donc la confession du péché est de droit naturel ». — La deuxième objection déclare que « ces préceptes qui demeurent dans l'ancienne loi et la loi nouvelle sont de droit naturel. Or, la confession »,

qui est de précepte dans la loi nouvelle, « fut aussi dans l'ancienne loi ; comme il est dit dans Isaïe, ch. XLIII (v. 26) : *Raconte, si tu as quelque chose, afin d'être justifié.* Donc elle est de droit naturel ». — La troisième objection fait observer que « Job », qui n'appartenait pas au peuple juif, « n'était soumis qu'à la loi naturelle. Or, lui-même confessait ses péchés ; comme on le voit par ce qu'il dit de lui-même, ch. XXXI (v. 33) : *Si j'ai caché, comme l'homme, mon péché.* Donc la confession est de droit naturel ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un mot de « saint Isidore » (dans les *Étymologies*, liv. V, ch. IV), qui « dit que *le droit naturel est le même chez tous*, Or, la confession n'est pas de la même manière chez tous. Donc elle n'est pas de droit naturel ». — Le second argument dit que « la confession se fait à celui qui a les clefs. Or, les clefs de l'Église n'appartiennent pas aux institutions de droit naturel. Donc la confession non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « les sacrements sont des protestations de la foi. Il s'ensuit qu'ils doivent être proportionnés à la foi. Or, la foi », quand il s'agit de son objet propre, « est au-dessus de la connaissance de la raison naturelle. D'où il suit que les sacrements aussi seront au-dessus de ce que la raison naturelle prescrit. Et parce que *le droit naturel est ce qui n'est pas le produit de l'opinion mais se trouve gravé par une vertu innée*, ainsi que le dit Tullius (Cicéron, *Rhétorique*, liv. II, ch. LIII), à cause de cela les sacrements ne sont pas de droit naturel, mais de droit divin, au-dessus du droit naturel. Il est vrai que quelquefois on dit naturel ce qu'il est naturel à toute créature qu'elle reçoive du Créateur. Mais, cependant, au sens propre, sont dites naturelles les choses qui sont causées par les principes de la nature. Et, au-dessus de la nature sont les choses que Dieu Lui-même s'est réservé d'accomplir sans le ministère de la nature : soit dans les opérations des miracles ; soit dans les révélations des mystères ; soit dans les institutions des sacrements. Et, ainsi, la confession qui a une nécessité sacramentelle », c'est-à-dire qui est requise comme partie du sacrement dans la péni-

tence, « n'est pas de droit naturel, mais de droit divin ». — On aura remarqué, dans ce corps d'article, le bel aperçu que nous a donné saint Thomas sur la distinction à établir entre les choses naturelles et les choses surnaturelles, à prendre ces mots dans leur sens strict.

L'*ad primum* explique qu' « Adam est blâmé de ce qu'il n'a pas reconnu son péché devant Dieu » et qu'au contraire il essaya de s'excuser. « Or, en effet, la confession qui se fait à Dieu par la reconnaissance du péché est de droit naturel. Maintenant, nous parlons de la confession qui se fait à l'homme » considéré comme ministre de Dieu dans le sacrement de pénitence. — « On peut dire aussi » et c'est une seconde réponse, « que confesser son péché », même à un homme, « en tel cas déterminé est de droit naturel ; savoir lorsque quelqu'un traduit en jugement est interrogé par le juge. Dans ce cas, en effet, il ne doit pas mentir, excusant ou niant son péché ; chose dont on blâme Adam et Caïn » qui n'avouaient pas leur péché au juge, ici Dieu Lui-même, qui les interrogeait. « Mais la confession qui se fait spontanément à l'homme », ministre de Dieu, « pour obtenir de Dieu la rémission des péchés », cette confession, qui est la confession sacramentelle, la seule dont nous parlons maintenant, « n'est pas de droit naturel ».

L'*ad secundum* accorde que « les préceptes de la loi naturelle demeurent dans la loi de Moïse et dans la loi nouvelle. Mais la confession, bien qu'elle fût, d'une certaine manière, dans la loi de Moïse, n'y était pas de la même manière que dans la loi nouvelle, ni non plus de la même manière que dans la loi de nature. Dans la loi de nature, il suffisait qu'on reconnût intérieurement son péché devant Dieu. Mais, dans la loi de Moïse, il fallait témoigner du péché par un signe extérieur comme par l'oblation de la victime pour le péché, par où il pouvait être manifesté, même à l'homme, qu'on avait péché. Il ne fallait pas cependant qu'il manifestât d'une manière spéciale le péché commis ou les circonstances de ce péché, comme cela est requis dans la loi nouvelle ».

L'*ad tertium* répond que « Job parle du fait de cacher son

péché, qui consiste, quand on est pris, à le nier ou à l'excuser; comme on peut le voir par la glose au même endroit ».

L'aveu de ses fautes au plus intime de la conscience devant Dieu est de droit naturel. Mais la confession sacramentelle faite au prêtre en vue d'obtenir de lui l'absolution des péchés que l'on a commis, appartient à l'ordre surnaturel. Elle est de droit divin. — Cette confession de droit divin est-elle obligatoire pour tous. Elle est, nous l'avons dit, de nécessité pour le salut. Mais quels sont ceux qui s'y trouvent obligés. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si tous sont tenus à la confession?

Trois objections veulent prouver que « tous ne sont pas tenus à la confession ». La première en appelle à ce que « saint Jérôme (Ép. CLXXX, *à Démétriade*) dit que *la pénitence est la seconde planche, après le naufrage*. Or, il en est qui après le baptême n'ont pas fait naufrage. Donc la pénitence ne leur convient pas. Ni, par suite, la confession, qui est une partie de la pénitence ». — La deuxième objection, fort intéressante, arguë de ce que « la confession » ou l'aveu « doit être fait au juge dans chaque for. Mais il en est qui n'ont aucun homme constitué juge au-dessus d'eux. Donc ils ne sont pas tenus à la confession ». — La troisième objection fait observer qu' « il en est qui n'ont d'autres péchés que des péchés véniels. Or, l'homme n'est pas tenu de s'en confesser. Donc ce n'est pas tout homme qui est tenu à la confession ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « la confession se divise contre la satisfaction et la contrition. Or, tous sont tenus à la contrition et à la satisfaction. Donc tous aussi sont tenus à la confession ». — Le second argument déclare que « la chose est évidente par la Décrétale *De la pénitence et de la rémission* (chap. *Omnis utriusque sexus*, dans l'ancien

droit canon), où il est dit que *tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe, quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion, sont tenus de confesser leurs péchés* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à la confession nous sommes obligés d'une double manière. — Par le droit divin, par cela même qu'elle est un remède. Et, de ce chef, tous ne sont pas tenus à la confession, mais ceux-là seulement qui ont commis un péché mortel après le baptême. — D'une autre manière, par le précepte de droit positif. A ce titre, tous sont tenus en vertu de l'institution de l'Église, édictée au Concile général, sous Innocent III » (IVe Concile de Latran, 1215, can. XXI). Et saint Thomas nous donne, en passant, les trois raisons qui ont motivé cette loi de l'Église. « Soit afin que chacun se reconnût pécheur; car *tous ont péché et ont besoin de la grâce de Dieu.* Soit afin qu'on s'approche de l'Eucharistie avec un plus grand respect. Soit afin que les recteurs des églises connaissent leurs subordonnés, de peur que le loup ne se cachât parmi les brebis ». Ces trois raisons, surtout les deux premières, sont excellentes. Elles expliquent aussi, toutes les trois, que pour ses prêtres et pour ses religieux ou ses religieuses, l'Église, dans son nouveau Code, ou, pareillement, les familles religieuses, dans leurs législations respectives, aient formulé le précepte même de la confession fréquente, à date à peu près fixe, tous les huit ou quinze jours. Évidemment, pour la plupart de ces âmes qui vivent d'une vie sainte, l'obligation de se confesser, fondée sur le droit divin, n'existerait pas. Mais l'obligation canonique tient même pour elles. Et, par analogie, on peut dire — bien que les auteurs soient divisés là-dessus, que le précepte de l'Église oblige pour la confession annuelle, tous les fidèles, même ceux qui n'ayant pas de faute mortelle, ne sont pas tenus en vertu du droit divin. Peut-être cependant l'obligation du précepte, en pareil cas, ne serait que légère et plutôt à titre de direction ou de conseil, que de précepte proprement dit.

L'*ad primum* justifie le précepte, au moins dans le sens que nous venons de marquer, même pour ceux qui n'ont pas de péché mortel sur leur conscience. « Bien que, en effet,

l'homme, en cette vie mortelle, puisse après le baptême éviter le naufrage qui est par le péché mortel, il ne peut pas cependant éviter les péchés véniels » au moins dans leur ensemble, « par lesquels il est disposé au naufrage; et contre eux aussi la pénitence est ordonnée. Aussi bien, il y a place pour la pénitence, même en ceux-là qui ne pèchent pas mortellement. Et donc il y a place aussi pour la confession ». C'est pour ce motif que l'Église recommande même aux âmes saintes de recourir à la confession et au sacrement de pénitence ; et qu'elle a fait une loi à ses prêtres et aux religieux ou religieuses d'y recourir fréquemment.

L'*ad secundum* répond qu' « il n'est personne qui n'ait comme juge le Christ à qui par son vicaire » qu'est tout prêtre envoyé par Lui, « il doit se confesser. Et il se pourra que ce prêtre soit inférieur à celui qui se confesse à lui, en tant que celui-ci est prélat; mais cependant il lui est supérieur, en tant que celui qui se confesse à lui est pécheur et que lui-même est ministre du Christ ». C'est pour cela que même le Pape qui, au for extérieur ou comme prélat, n'a pas de supérieur sur la terre ou de juge au-dessus de lui, ne laisse pas d'avoir pour supérieur, au for intérieur de la pénitence, tout prêtre à qui il se confesse.

L'*ad tertium* accorde qu' « en vertu du sacrement » ou par le droit divin, « on n'est pas tenu de confesser les péchés véniels; mais on y est tenu par l'institution de l'Église, quand on n'a pas d'autres péchés à confesser », puisque alors c'est la seule matière qu'on puisse soumettre au pouvoir des clefs, auquel on est tenu de recourir en vertu du précepte de l'Église, soit une fois l'an pour tous les fidèles adultes, soit à dates plus rapprochées selon les diverses législations particulières. — « On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, « selon quelques-uns, que ne sont tenus de se confesser que ceux qui ont des péchés mortels; ce qui se voit par ce qu'il est dit qu'on doit confesser *tous ses péchés* : chose qu'on ne peut entendre des péchés véniels, puisque personne ne peut les confesser tous. Et, de ce chef, celui qui n'a pas de péchés mortels n'est pas tenu de confesser les péchés véniels; mais il suffit, pour l'ac-

complissement du précepte de l'Église, qu'il se présente au prêtre et qu'il se montre n'ayant pas de péché mortel ; et ceci lui tient lieu de confession ». — Aujourd'hui même, il semble qu'à raisonner dans le sens de cette seconde réponse, d'ailleurs très plausible, il n'y a pas d'obligation à se présenter au prêtre. Car, si, du temps de saint Thomas, cette obligation était affirmée, c'était pour autant qu'on devait alors faire sa confession annuelle à son propre curé, pour le troisième motif invoqué au corps de l'article, c'est-à-dire afin que le curé connût ses ouailles. Mais aujourd'hui l'obligation sous cette forme n'existe plus. Et il semble donc qu'on peut dire, absolument parlant, que celui qui n'a pas de péchés mortels, s'il s'agit des simples fidèles non tenus par une législation spéciale, n'est pas tenu de se confesser ni en vertu du droit divin ni en vertu du précepte de l'Église. Il demeure, cependant, pour les raisons indiquées, qu'il est souverainement opportun, même quand on n'a pas de péchés mortels, de recourir, de temps en temps, et le plus souvent qu'on le peut, à la confession sacramentelle, en vue de recevoir la grâce du sacrement de pénitence.

Nous venons de dire qu'on peut recourir au sacrement de pénitence et pratiquer la confession, même si l'on n'a pas de péché mortel sur sa conscience. — Est-ce qu'il serait permis aussi de confesser le péché que l'on n'a pas? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

S'il est licite à quelqu'un de confesser le péché qu'il n'a pas?

Quatre objections veulent prouver qu' « il est licite à quelqu'un de confesser le péché qu'il n'a pas ». — La première apporte un texte de « saint Grégoire » dans son *Registre*, liv. XI, où il « dit » expressément « *que c'est le propre des bons esprits de reconnaître la faute où la faute n'est pas.* Donc il appartient au bon esprit de s'accuser des fautes qu'il n'a point

commises ». — La deuxième objection insiste et dit que « l'homme, par l'humilité, s'estime pire que celui qui est un pécheur manifeste ; et en cela on le loue. Mais ce que l'homme estime dans son cœur, il peut le dire de bouche. Donc il est permis de confesser qu'on a un péché plus grave qu'on ne l'a en effet ». — La troisième objection fait remarquer que « parfois on doute, au sujet d'un péché, s'il est mortel ou véniel. Et, dans ce cas, on doit, semble-t-il, le confesser comme mortel. Donc l'homme doit confesser quelquefois le péché qu'il n'a point ». — La quatrième objection arguë de ce que « la satisfaction est ordonnée en raison de la confession. Or, l'homme peut satisfaire pour le péché qu'il n'a point commis. Donc il peut confesser aussi le péché qu'il n'a point fait ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « celui qui dit avoir fait ce qu'il n'a pas fait, ment. Or, nul ne doit mentir en confession, puisque tout mensonge est un péché. Donc nul ne doit confesser le péché qu'il n'a point fait ». — Le second argument ajoute que « dans le jugement extérieur, un crime ne doit pas être imputé à quelqu'un s'il ne peut pas être prouvé par des témoins idoines. Or, le témoin, au for de la pénitence, est la conscience » : et on remarquera, en passant, cette déclaration de saint Thomas, d'une si grande importance dans tout ce qui regarde le sacrement de pénitence. « Donc nul ne doit s'accuser du péché que la conscience n'a pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « par la confession le pénitent doit se manifester au confesseur. Or », déclare ici encore le saint Docteur, en une parole magnifique, « celui qui dit de soi au prêtre autre chose que ce que sa conscience a, soit en bien soit en mal, ne se manifeste pas au prêtre, mais plutôt il se cache à lui. Et c'est pourquoi la confession n'est pas ce qu'elle doit être. Il faut, pour qu'elle soit ce qu'elle doit être, que la bouche soit d'accord avec le cœur, de telle sorte que la bouche accuse cela seulement que la conscience tient ».

L'ad primum fait observer que « reconnaître la faute où elle n'est pas peut se produire de deux manières. — D'abord, à entendre cela de la substance de l'acte. Et, dans ce cas, il n'est

pas vrai que ce soit le propre des bons esprits. Il n'appartient pas, en effet, à un bon esprit, mais, au contraire, à un esprit erroné, de reconnaître qu'il a commis un acte qu'il n'a pas commis. — D'une autre manière, on peut l'entendre quant à la condition de l'acte. Et, dans ce sens, le mot de saint Grégoire est vrai, que le juste, dans l'acte qui de soi paraît bon, redoute qu'il ne se soit glissé quelque défaut de sa part. Et c'est ainsi qu'il est dit, au livre de Job, ch. IX (v. 28) : *J'étais dans la crainte au sujet de toutes mes œuvres.* Et, pour autant, il appartient à un bon esprit d'accuser par la langue cette crainte qu'il a dans son cœur ». On reste ici dans la parfaite vérité.

« Et, par là, » ajoute saint Thomas, « on voit la réponse à la deuxième objection. — C'est qu'en effet, le juste, qui est véritablement humble, n'estime pas être pire pour avoir perpétré un acte qui serait pire en soi ou dans sa nature ; mais il craint que dans les choses où il semble bien agir il ne pèche plus grièvement par orgueil ». — On aura remarqué la pondération, la mesure, le sens de la vérité, dans ces deux réponses de saint Thomas, et comme il a su montrer, en effet, que la vérité et l'humilité doivent toujours ne faire qu'un.

L'*ad tertium* dit que « si quelqu'un doute, au sujet d'un péché, s'il est mortel ou véniel, il est tenu de le confesser, tant que dure son doute. Celui, en effet, qui commet ou omet une chose, au sujet de laquelle il doute que ce soit un péché mortel, pèche mortellement, en s'exposant au péril de le faire. Et, pareillement, il s'expose au péril, celui qui néglige de confesser ce dont il doute si c'est un peché mortel. Toutefois, il ne doit pas affirmer que c'est un péché mortel. Il doit s'exprimer en manifestant son doute, et attendre le jugement du prêtre, à qui il appartient de discerner *entre lèpre et lèpre* (*Deutéronome*, ch. XVII, v. 8 et suiv.) ». — Cet *ad tertium* est très précieux, non seulement pour la règle de conduite qu'il formule sur le point précis qui était en question ; mais encore pour ce qu'il dit, en général, de la conscience qui est dans le doute. Il n'est jamais permis d'agir ou de ne pas agir avec une conscience qui est dans le doute sur la licéité de l'acte à poser

ou à omettre. Le devoir qui s'impose alors est de déposer cette conscience douteuse, en recourant, d'une manière parfaitement loyale et sous le regard de Dieu, aux raisons qui montrent exactement, selon que la chose est moralement possible, où est la vérité et la justice. Cf. ce qui a été dit, à ce sujet, dans la *Prima-Secundæ*, q. 19, art. 5 et 6.

L'*ad quartum* déclare que « l'homme qui satisfait pour un péché qu'il n'a pas commis, n'encourt pas le mensonge, comme celui qui confesse un péché qu'il n'estime pas avoir fait. Si, au contraire, il dit un péché qu'il n'a point fait, alors qu'il croit qu'il l'a fait, il » se trompe, mais il « ne ment pas. Et, par suite, il ne pèche pas s'il le dit comme il est dans son cœur » ou sa conscience.

Dans sa confession, l'homme ne doit jamais dire ce qu'il n'a pas conscience d'avoir fait. C'est exclusivement sur ce dont la conscience témoigne que doit porter la confession du pénitent. — Mais quand un homme a la conscience d'avoir commis une faute, une faute qu'il est tenu d'avouer en confession, quand est-ce qu'il doit faire cet aveu et se confesser. Est-ce tout de suite, dès qu'il a conscience de sa faute? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si c'est tout de suite qu'on est tenu de se confesser?

Trois objections veulent prouver que « c'est tout de suite qu'on est tenu de se confesser ». — La première cite un mot de « Hugues de Saint-Victor » (au livre *Des sacrements*, liv. I, p. IX, ch. 5), où il « dit : *Si ce n'est point la nécessité qui commande le retard, on n'est pas excusé de mépris*. Or, chacun doit éviter le mépris. Donc chacun est tenu de se confesser tout de suite dès qu'il le peut ». — La deuxième objection déclare que « chacun est plus tenu de travailler à échapper au mal spirituel qu'il n'est tenu de le faire pour échapper au mal corporel.

Or, un infirme, dans l'ordre corporel ne tarde pas, sans détriment pour sa santé, de recourir au médecin. Donc il semble qu'on ne peut sans détriment pour le salut, ne pas confesser tout de suite son péché au prêtre que l'on a suffisamment à sa disposition ». — La troisième objection dit que « ce qui est dû sans terme fixe est dû tout de suite. Or, il n'est pas de terme fixe pour le devoir qui incombe à l'homme, devant Dieu, de se confesser. Donc il est tenu de se confesser tout de suite ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « dans la décrétale (d'Innocent III), c'est tout ensemble qu'est donné le temps déterminé pour se confesser et le temps pour la réception de l'Eucharistie. Or, l'homme ne pèche pas s'il ne reçoit pas l'Eucharistie avant le temps déterminé par le droit. Donc il ne pèche pas, non plus, s'il ne se confesse pas avant ce temps-là ». — Le second argument dit que « quiconque omet ce à quoi il est tenu en vertu d'un précepte, pèche mortellement. Si donc quelqu'un ne se confessait pas tout de suite, quand il a suffisamment le prêtre à sa disposition, à supposer qu'il soit tenu de se confesser tout de suite, il pécherait mortellement; et la même raison ferait qu'il pécherait à un autre moment; et ainsi de suite. Et, de la sorte, l'homme commettrait de nombreux péchés mortels pour un seul retard de pénitence. Ce qui ne paraît pas admissible ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le propos de se confesser étant annexé à la contrition, l'homme est tenu à ce propos quand il est tenu à la contrition; savoir quand les péchés se présentent à la mémoire, surtout s'il se trouve en péril de mort, ou s'il est en tel article que s'il n'a la rémission du péché, il est nécessaire qu'il encoure le péché : c'est ainsi que s'il est tenu de célébrer et qu'il n'ait pas suffisamment le prêtre à sa disposition, il est tenu du moins à faire l'acte de contrition et à avoir le propos de se confesser.

« Que s'il s'agit » non plus du propos de se confesser, mais « de la confession à faire actuellement, c'est d'une double manière qu'on y est obligé. — D'abord, accidentellement; savoir quand on est tenu à quelque chose qu'on ne peut pas faire à moins de s'être confessé. Dans ce cas, en effet, on est

tenu de se confesser : comme, par exemple, si l'on doit recevoir l'Eucharistie, dont nul ne doit approcher, après un péché mortel, sans s'être confessé, s'il a le prêtre à sa disposition, et qu'il n'y ait pas de nécessité l'obligeant à communier. Et de là vient l'obligation que l'Église fait à tous de se confesser au moins une fois l'an ; parce qu'elle a institué qu'une fois dans l'année, savoir à Pâques, tous reçoivent la sainte communion : et, à cause de cela, avant ce temps tous sont tenus de se confesser », au sens où il a été dit à l'article précédent. — « D'une autre manière, on est tenu à la confession par soi », c'est-à-dire quand on a un péché mortel sur la conscience. « Et, de ce chef, il semble que la raison est la même pour ce qui est de différer la confession et de différer le baptême, attendu que l'une et l'autre sont un sacrement de toute nécessité. Or, l'adulte n'est pas tenu à recevoir le baptême tout de suite après qu'il en a formé le propos, de telle sorte qu'il pèche mortellement à moins de le recevoir aussitôt. Il n'est pas, non plus, un temps déterminé, au delà duquel, s'il diffère le baptême, il encoure le péché mortel. Mais il peut arriver que dans le fait de différer le baptême, il y ait péché mortel et qu'il n'y ait pas péché mortel. Ceci doit être pesé d'après la cause qui fait que l'on diffère. C'est qu'en effet, comme le dit Aristote, au livre VIII des *Physiques* (ch. 1, n. 7 ; de S. Th., leç. 2), la volonté ne retarde pas de faire une œuvre voulue, sinon pour une cause raisonnable. Par conséquent, si la cause de différer le baptême a, qui lui est annexé, un péché mortel, par exemple, le mépris ou autre chose semblable, alors il y aurait péché mortel à le différer; sinon, il n'y a pas de péché mortel. Et c'est pourquoi il semble qu'il faut dire la même chose pour la confession, qui n'est pas d'une plus grande nécessité que le baptême.

« Et parce que, pour les choses qui sont de nécessité de salut, l'homme est tenu de les accomplir en cette vie, de là vient que s'il y a un péril de mort imminent, de soi aussi l'homme est tenu à faire alors la confession ou à recevoir le baptême. Et c'est pour cela que saint Jacques » dans son épître, ch. v, v. 14, 16, « donne simultanément le précepte de faire la confession et de recevoir l'Extrême-Onction.

A cause de cela paraît probable l'opinion de ceux qui disent que l'homme n'est pas tenu de se confesser tout de suite; bien qu'il soit périlleux de différer (cf. saint Bonaventure, IV, dist. XVII, p. II, art. 2, q. 2).

Mais d'autres disent (cf. Alexandre de Halès, *Somme*, p. IV, q. 18, m. 4, art. 4) que celui qui est contrit est tenu de se confesser tout de suite, quand le moment opportun se présente, selon la droite raison. Et à cela ne s'oppose pas que la décrétale » d'Innocent III « fixe un terme, savoir qu'on se confesse *une fois dans l'année*; parce que l'Église ne favorise pas le retard, mais elle empêche la négligence qui porterait à retarder plus encore. Par conséquent, cette décrétale n'excuse pas du péché du retard, quant au for de la conscience; mais elle excuse de la peine quant au for de l'Église, de façon à n'être pas privé de la sépulture voulue, si l'homme est prévenu par la mort avant ce temps-là ». Tel était donc le sentiment de ces théologiens que vise ici saint Thomas et dont il a d'une manière si nette résumé la pensée et les raisons. — « Mais, » reprend le saint Docteur, « ce sentiment paraît trop dur. Et, en effet, les préceptes affirmatifs n'obligent pas tout de suite, mais pour un temps déterminé : non point parce que l'on peut alors les accomplir commodément, sans quoi celui qui ne donnerait pas l'aumône, de son superflu, chaque fois qu'un pauvre se présente, pécherait mortellement; mais parce que le temps » déterminé « amène la nécessité qui urge » et qui ne permet pas de renvoyer à plus tard. « Il suit de là qu'il ne faut pas, si quelqu'un ne se confesse pas tout de suite quand une occasion favorable se présente, même si une meilleure occasion n'est pas à prévoir, qu'il pèche mortellement; mais quand l'article du temps fait une nécessité de se confesser. Et qu'il ne soit pas tenu de se confesser tout de suite, ce n'est point en raison de l'indulgence de l'Église; c'est en raison de la nature du précepte affirmatif. D'où il suit qu'avant que l'Église l'eût statué ainsi, on le devait moins encore ».

Saint Thomas n'hésite donc pas à rejeter la seconde opinion, qui était celle d'Alexandre de Halès, comme vraiment trop dure, et comme insuffisamment justifiée au point de vue de la

raison théologique. Et il préfère comme plus probable, comme moralement certaine, l'opinion première, qui était acceptée et défendue par saint Bonaventure. Toutefois, il est un point ou une restriction que faisait saint Bonaventure et que saint Thomas va rejeter. « Quelques-uns disent que les séculiers ne sont pas tenus de se confesser avant le temps du carême qui est pour eux le temps de la pénitence ; mais les religieux sont tenus à se confesser tout de suite », quand ils sont dans le cas de nécessité de confession en soi ou à cause d'un péché mortel commis par eux ; « parce que, pour eux, c'est en tout temps qu'est le temps de la pénitence. — Cette raison ne vaut pas, dit saint Thomas : *hoc nihil est* ; parce que les religieux ne sont tenus à rien de plus que les autres hommes, si ce n'est à ce à quoi ils se sont obligés par leur vœu ».

Nous trouvons, dans le corps d'article que nous venons de lire, un bel exemple de discussion théologique ; et nous y voyons comment saint Thomas, alors qu'il n'était encore que Bachelier, savait déjà prendre nettement position, en pleine clarté de doctrine et avec autant de modération que de fermeté, contre les opinions enseignées autour de lui, s'il les jugeait insuffisamment justifiées.

L'*ad primum* fait observer que « Hugues » de Saint-Victor, dans le texte que citait l'objection, « parle de ceux qui meurent sans le sacrement » de pénitence.

L'*ad secundum* dit qu' « il n'est pas de nécessité pour la santé du corps, de quérir tout de suite le médecin, à moins que la nécessité de la guérison ne s'impose. Et pareillement aussi pour le mal spirituel ».

L'*ad tertium* déclare que « retenir le bien d'autrui contre le gré du maître s'oppose à un précepte négatif, qui oblige toujours et pour chaque instant. Et voilà pourquoi on est toujours tenu de rendre tout de suite » ce que l'on détient injustement. « Mais il n'en va pas de même du précepte positif, qui oblige toujours, mais non pas à tout moment. D'où il suit qu'on n'est pas tenu de l'accomplir tout de suite », mais seulement au moment ou dans le temps opportun et prescrit.

De droit divin et à considérer la chose en soi, indépendamment de toute détermination ultérieure édictée par l'Église, le pécheur qui a conscience d'avoir commis un péché mortel n'est tenu de former le propos de se confesser et de se confesser, en effet, s'il en a la possibilité, que lorsqu'il est tenu de poser un acte qui requiert de sa part l'état de grâce, ou s'il était exposé à un péril imminent de mort. Toutefois, le désir de recouvrer la grâce quand il a eu le malheur de la perdre doit porter le pécheur à former le propos de se confesser et à réaliser ce propos le plus tôt possible. En fait, il existe un précepte porté par l'Église, qui oblige tous les fidèles, arrivés à l'âge de discrétion, de confesser leurs péchés une fois l'an ; et le moment propice pour l'accomplissement de ce précepte est le temps marqué pour l'accomplissement du devoir de la communion pascale. Quiconque a un péché mortel sur sa conscience est tenu, sous peine d'encourir un nouveau péché grave, de ne point laisser passer l'année, ou, même, pratiquement, le temps marqué pour la communion pascale, sans recourir au sacrement de pénitence en allant confesser son péché et en se mettant à même de recevoir l'absolution du prêtre. — Mais cette obligation de la confession est-elle si rigoureuse qu'on ne puisse pas dispenser quelqu'un de se confesser, ou, au contraire, cette dispense peut-elle être donnée? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si l'on peut dispenser quelqu'un de se confesser à un homme?

Deux objections veulent prouver qu' « on peut dispenser quelqu'un de se confesser à un homme ». — La première dit que « les préceptes de droit positif sont soumis à la dispense des prélats de l'Église. Or, la confession est en cette sorte, comme il a été dit (a. 2, 3). Donc on peut dispenser quelqu'un de se confesser ». — La seconde objection déclare que « ce qui a été institué par l'homme peut aussi recevoir dispense de

l'homme. Or, nous ne lisons pas que la confession ait été instituée par Dieu, mais par l'homme, épître de saint Jacques, ch. v (v. 16) : *Confessez-vous les uns aux autres vos péchés*. Et le Pape a le pouvoir de dispenser en ces choses qui ont été instituées par les Apôtres ; comme on le voit pour les bigames (cf. q. 66, art. 5, *ad 2um*). Donc il peut aussi dispenser quelqu'un de se confesser ».

L'argument *sed contra* fait remarquer « que la pénitence, dont la confession est une partie, est un sacrement de nécessité, comme le baptême. Puis donc que nul ne peut dispenser au sujet du baptême, nul ne peut dispenser, non plus, au sujet de la confession ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait, que « les ministres de l'Église sont institués dans l'Église qui est de fondation divine. Il suit de là que l'institution de l'Église est présupposée à l'opération des ministres ; comme l'œuvre de la création est présupposée à l'œuvre de la nature. Et parce que l'Église est fondée dans la foi et les sacrements, de là vient qu'il n'appartient pas aux ministres » de l'Église « d'édicter de nouveaux articles ou d'écarter ceux qui existent, ni d'instituer de nouveaux sacrements ou d'écarter ceux qui sont institués. Ceci relève de la puissance d'excellence, qui est due au Christ seul, *fondement de l'Église* (I Ép. *aux Corinthiens*, ch. III, v. 11). Par conséquent, de même que le Pape ne peut pas dispenser quelqu'un de telle sorte qu'il soit sauvé sans le baptême, pareillement il ne peut pas le dispenser de telle sorte qu'il soit sauvé sans la confession, pour autant qu'il y est obligé par la vertu du sacrement. Mais il peut dispenser dans la confession pour autant qu'elle oblige en vertu du précepte de l'Église ; c'est-à-dire qu'il peut l'autoriser à différer sa confession au-delà du temps que l'Église a marqué ».

L'*ad primum* déclare que « les préceptes de droit » positif « divin n'obligent pas moins que les préceptes de droit naturel. Et c'est pourquoi, de même que nul » parmi les hommes « ne peut dispenser dans le droit naturel, de même nul ne peut dispenser dans le droit positif divin ».

L'*ad secundum* dit formellement que « le précepte de la

confession n'a pas été institué d'abord par l'homme, bien qu'il ait été promulgué par saint Jacques. C'est Dieu qui l'a institué, bien que nous ne lisions pas son institution expresse. Toutefois, on en trouve comme un premier linéament : et dans ce fait que ceux qui venaient se préparer, par son baptême, à la grâce du Christ, confessaient à Jean leurs péchés (saint Matthieu, ch. III, v. 6); et en ce que le Seigneur envoya les lépreux aux prêtres (S. Luc, ch. XVII, v. 14), lesquels, bien qu'ils ne fussent point prêtres du nouveau Testament, étaient cependant la figure des prêtres du Testament nouveau ».

La confession est d'institution divine. Elle appartient à l'ordre ou au droit positif divin. Le sacrement de pénitence, en effet, qui est d'institution divine, la requiert essentiellement. Il s'ensuit qu'aucun être humain sur terre n'a le droit de modifier ce qui touche à la confession considérée dans son essence de partie du sacrement. Ce n'est que dans la réglementation extérieure ou accidentelle fixée par l'Église, que les prélats de l'Église peuvent avoir un certain droit : en ce sens que la date fixée par l'Église peut être retardée pour des raisons dont l'Église elle-même reste juge. — Nous avons dit la nécessité de la confession. Il nous faut maintenant examiner sa nature ou voir ce qu'elle est, considérée notamment sous sa raison d'acte de vertu. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION VII

DE LA NATURE DE LA CONFESSION

Cette question comprend trois articles :

1° Si saint Augustin définit convenablement la confession ?
2° Si la confession est un acte de vertu ?
3° Si la confession est un acte de la vertu de pénitence ?

Article Premier.

Si saint Augustin définit convenablement la confession quand il dit que *la confession est l'acte par lequel on découvre son mal caché avec l'espoir du pardon* ?

Quatre objections veulent prouver que « saint Augustin ne définit pas comme il faut la confession quand il dit : *La confession est l'acte par lequel on découvre son mal caché, avec l'espoir du pardon* ». — La première arguë de ce que « le mal contre lequel la confession est ordonnée est le péché. Or, le péché est quelquefois à découvert. Donc il n'aurait pas fallu dire que le mal dont la confession est le remède est un mal caché ». — La deuxième objection fait observer que « le principe de la pénitence est la crainte », comme nous l'avons établi à l'article 5 de la question 85 de la *Somme théologique*, Troisième Partie. « Or, la confession est une partie de la pénitence. Donc il n'aurait pas fallu donner comme cause de la confession l'espérance, mais la crainte ». — La troisième objection dit que « ce qui est mis sous le secret n'est pas découvert, mais plutôt renfermé. Or, le péché que l'on confesse est mis sous le sceau de la confession. Donc le péché n'est pas découvert dans la confession, mais plutôt renfermé ». — La

quatrième objection en appelle à ce que « l'on trouve d'autres définitions qui diffèrent de celle-là. C'est ainsi que saint Grégoire (Hom. XL *sur l'Évangile*) dit que la confession est *la manifestation des péchés et l'ouverture des plaies*. D'autres (S. Raymond de Pennafort, *Somme de la pénit. et de la rémis.*; Alexandre de Halès, IV, XVIII) disent que la confession est *la légitime déclaration des péchés devant le prêtre*. D'autres (cf. le bienh. Albert le Grand, IV, dist. XVI, art. 16) disent ainsi : *La confession est l'accusation sacramentelle du délinquant, satisfactoire par l'humilité et par les clefs de l'Église, obligeant à accomplir la pénitence enjointe*. Donc il semble que la définition précitée, puisqu'elle ne contient pas tout ce qui se trouve dans ces autres définitions, est insuffisante ».

Nous n'avons pas, ici, d'argument *sed contra*, comme cela s'est rencontré une ou deux fois, dans la *Somme théologique*, quand il s'agissait également d'une définition à justifier. L'argument *sed contra*, du reste, si nous devions en assigner un, ne serait pas autre que l'autorité de saint Augustin, très suffisante par elle-même.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans l'acte de la confession se présentent plusieurs choses à considérer : premièrement, la substance même de l'acte, ou son genre, qui est une certaine manifestation ; deuxièmement, ce qui en est l'objet, savoir le péché; troisièmement, celui à qui est faite cette manifestation, savoir le prêtre; quatrièmement, sa cause, savoir l'espoir du pardon ; cinquièmement, son effet, savoir l'absolution d'une partie de la peine et l'obligation à une autre partie qu'il faut payer. Dans la première définition de saint Augustin, sont touchées : et la substance de l'acte, dans l'*ouverture*; et l'objet de la confession, quand il est dit : *un mal latent;* et sa cause, dans l'*espoir du pardon*. Dans les autres définitions sont touchés quelques-uns des autres cinq points assignés, comme chacun peut le voir, à la simple inspection ».

L'*ad primum* répond que « si parfois le prêtre connaît le péché du pénitent, comme homme, il ne le connaît pas cependant comme vicaire du Christ; et c'est ainsi que le juge connaît quelquefois comme homme une chose qu'il ne connaît

pas comme juge. Sous ce rapport, le péché est découvert par la confession. — On peut dire aussi », et c'est une autre réponse, « que même quand l'acte extérieur est manifeste, l'acte intérieur, qui est le principal, est caché. Et c'est pourquoi il faut qu'il soit découvert par la confession ». — Les deux réponses sont excellentes toutes deux.

L'*ad secundum* dit que « la confession présuppose la charité, par laquelle déjà un sujet est rendu vivant, comme il est dit dans le texte » du Maître des *Sentences*, que saint Thomas commente ici. « Or, la contrition est ce en quoi la charité est donnée. La crainte servile, qui est sans espérance, précède la charité. Mais celui qui a la charité est mû plutôt par l'espoir que par la crainte. Et c'est pourquoi la cause de la confession est plutôt marquée l'espérance que la crainte ». — Il est à croire que s'il avait eu à rédiger cette réponse en continuant la *Somme théologique*, saint Thomas l'aurait rédigée autrement. Non pas que ce qui est dit ici ne puisse à la rigueur se dire dans la pensée du saint Docteur. Toutefois, il n'est pas nécessaire de supposer que celui qui se confesse, au moment où il se confesse, ait déjà la contrition jointe à la charité. Il se peut que jusqu'au moment où il reçoive l'absolution du prêtre, le pénitent qui se confesse n'ait que l'attrition. Et, dans ce cas, le principe de son acte est bien la crainte, la crainte servile, dont saint Thomas nous a parlé à la question 85, article 5. Mais, même alors, le pénitent peut et doit avoir l'espérance, comme il doit aussi avoir la foi, non pas l'espérance et la foi qu'informe la charité, mais la foi et l'espérance informes, qui peuvent exister, nous le savons, même sans que la charité soit présente dans l'âme.

L'*ad tertium* fait observer que « le péché, en chaque confession, est ouvert au prêtre, et fermé aux autres par le sceau ou le secret ».

L'*ad quartum* déclare qu' « il n'est pas nécessaire que dans chaque définition soient touchées toutes les choses qui se rencontrent dans la chose qu'on définit. Et c'est pourquoi l'on trouve certaines définitions ou assignations qui portent sur une cause ; et d'autres, sur une autre ».

La confession peut se définir, avec saint Augustin, l'acte qui fait qu'*on ouvre son mal caché dans l'espoir du pardon.* Il s'agit là manifestement du mal spirituel qu'est le péché; et l'ouverture dont il s'agit est celle qui se fait au prêtre en vue de l'absolution que l'on attend de lui. — Cet acte, ainsi compris, est-il un acte de vertu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la confession est un acte de vertu?

Trois objections veulent prouver que « la confession n'est pas un acte de vertu ». — La première dit que « tout acte de vertu est de droit naturel; parce que *c'est par la nature que nous sommes aptes aux vertus,* comme le dit Aristote au livre II de l'*Éthique* (ch. 1, n° 3; de S. Th., leç. 1). Or, la confession n'est pas de droit naturel », ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 6, art. 2). « Donc elle n'est pas un acte de vertu ». — La deuxième objection fait observer que « l'acte de vertu peut convenir à celui qui est innocent plutôt qu'à celui qui a péché. Or, la confession du péché dont nous parlons ne peut pas convenir à celui qui est innocent. Donc elle n'est pas un acte de vertu ». — La troisième objection déclare que « la grâce qui est dans les sacrements diffère en quelque manière de la grâce qui est dans les vertus et les dons (Cf. ce que nous avons dit dans la Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 61, art. 2). Or, la confession est une partie du sacrement. Donc elle n'est pas un acte de vertu ».

Des deux arguments *sed contra,* le premier dit que « les préceptes portent sur les actes des vertus. Or, la confession tombe sous le précepte. Donc elle est un acte de vertu ». — Le second argument déclare que « nous ne méritons que par les actes des vertus. Or, la confession est méritoire, puisqu'elle *ouvre le ciel,* comme le Maître le dit dans le texte » des *Sentences* que commentait saint Thomas. « Donc il semble qu'elle est un acte de vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle un principe établi par lui ailleurs dans le Commentaire des *Sentences* et qu'il formule ainsi : « Pour qu'une chose soit dite acte de vertu, il suffit, comme il a été dit précédemment (IV, dist. XV, q. 2, art. 1, q^la^ 3 ; q. 3, art. 1, q^la^ 2), que dans son concept soit impliquée quelque condition appartenant à la vertu. Or, bien que la confession ne comprenne pas tout ce qui est requis pour la vertu, elle implique cependant, en raison de son nom, la manifestation d'une chose que quelqu'un a sur sa conscience : c'est ainsi, en effet, que la bouche et le cœur se retrouvent convenant ensemble ». Et alors, il y a *confession*, ou *parole* en harmonie *avec* le cœur. « Si, au contraire, quelqu'un profère en parole ce qu'il n'a pas dans le cœur, on ne parlera plus de *confession*, mais de *fiction*. Or, c'est là une condition qui appartient à la vertu, que quelqu'un confesse de bouche ce qu'il a dans le cœur. Et, pour autant, la confession est chose bonne de sa nature et constitue un acte de vertu. Toutefois, elle peut se faire d'une manière mauvaise, à moins qu'elle ne soit revêtue de toutes les autres circonstances voulues ».

L'*ad primum* montre excellemment comment on peut parler de droit naturel, au sujet de la confession ; et comment cependant la confession demeure, ainsi qu'il a été dit, de droit strictement divin. C'est que « à la confession du vrai devant être faite de la manière voulue, où il faut et à qui il faut, d'une manière générale, on est incliné par la raison naturelle. Et, pour autant, ou de ce chef, la confession est de droit naturel. Mais la détermination des circonstances, quand, et comment, et à qui, et ce qu'il faut confesser, ceci est d'institution de droit divin dans la confession dont nous parlons. Par où l'on voit que le droit naturel incline à la confession en supposant le droit divin qui en détermine les circonstances, comme il arrive pour toutes les choses qui sont de droit positif ». On remarquera, en passant, cette belle déclaration de saint Thomas, qui a été mise par lui en si vive lumière dans son traité de la loi, à la fin de la *Prima-Secundae*.

L'*ad secundum* répond que « cette vertu dont l'objet est le péché commis » et c'est la vertu de pénitence, « peut être possé-

dée quant à l'habitus par celui qui est innocent; mais il ne peut pas en avoir l'acte, tant que l'innocence demeure. Et c'est pourquoi aussi la confession des péchés dont nous parlons maintenant ne convient pas à celui qui est innocent, bien qu'elle soit un acte de vertu ».

L'*ad tertium* dit que « la grâce des sacrements et la grâce des vertus est autre et autre; toutefois, elles ne sont pas contraires, mais disparates » ou différentes. Nous avons expliqué plus haut cette différence, dans la Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 61, art. 2. « Et c'est pourquoi il n'y a pas d'inconvénient à ce que le même acte soit acte de vertu selon qu'il procède du libre arbitre informé par la grâce; et sacrement ou partie de sacrement, selon qu'il est un remède ordonné à la guérison du péché ».

La confession de ses péchés faite au prêtre qui a qualité pour l'entendre en vue d'être absous par lui et d'en recevoir la pénitence satisfactoire, est, de soi, un acte de vertu. — Mais de quelle vertu est-elle l'acte? Nous avons, tout à l'heure, en traduisant l'*ad secundum*, prononcé le nom de la vertu de pénitence. Est-ce bien, en effet, de cette vertu que la confession dont il s'agit sera l'acte. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la confession est l'acte de la vertu de pénitence?

Cinq objections veulent prouver que « la confession n'est pas un acte de la vertu de pénitence ». — La première dit que « l'acte appartient à cette vertu qui en est la cause. Or, la cause de la confession est l'*espérance du pardon*; comme on le voit par la définition apportée plus haut (art. 1). Donc il semble que la confession est acte de l'espérance, et non pas de la pénitence ». — La deuxième objection déclare que « la vergogne » ou la pudeur « est une partie de la tempérance. Or, la confession procède de la pudeur ou de la honte; comme on le voit

par la définition déjà mentionnée. Donc elle est acte de la tempérance, et non pas de la pénitence ». — La troisième objection arguë de ce que « l'acte de la pénitence s'appuie sur la miséricorde de Dieu. Or, la confession s'appuie plutôt sur la sagesse, en raison de la vérité, qui doit se trouver en elle. Donc elle n'est pas acte de la pénitence ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la pénitence a pour article qui la meut » ou l'excite et l'inspire, parmi les articles du Symbole, « celui du *jugement* : en raison de la crainte, qui est la source ou l'origine de la pénitence. Or, à la confession porte ou meut l'article de la *vie éternelle ;* parce qu'elle est en raison de l'espérance du pardon. Donc elle n'est pas acte de la pénitence ». — La cinquième objection fait observer qu' « il appartient à la vertu de *vérité* ou de véracité, que quelqu'un se montre tel qu'il est. Or c'est ce que fait celui qui se confesse. Donc la confession est acte de la vertu qui s'appelle vérité, et non pas de la pénitence ».

L'argument *sed contra* oppose que « la pénitence est ordonnée à la destruction du péché. Or, à cela même est ordonnée la confession. Donc la confession est acte de la pénitence ».

Au corps de l'article, saint Thomas présente cette remarque, qu' « il y a ceci à considérer, dans les vertus, que si à l'objet de la vertu s'ajoute une raison spéciale de bien ou de difficile, là est requise une vertu spéciale : c'est ainsi que les grandes dépenses appartiennent à la magnificence, bien que communément les dépenses médiocres ou ordinaires et les donations ou largesses appartiennent à la libéralité, comme on le voit au livre II de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 8); et au livre IV (ch. II, n. 1, 3; de S. Th., leç. 6). Et, pareillement, dans la confession du vrai : bien que, d'une façon absolue, elle appartienne à la vertu de vérité, cependant, selon qu'une certaine raison de bien est ajoutée, elle appartient à une autre vertu. Et voilà pourquoi Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 15), que la confession ou l'aveu qui se fait dans les jugements ou les tribunaux n'appartient pas à la vertu de vérité, mais plutôt à la justice ». On remarquera cette précision de doctrine dans l'économie des vertus

déjà formulée par Aristote dans l'ordre des vertus humaines. « Et semblablement », ajoute saint Thomas, « la confession des bienfaits de Dieu à sa louange n'appartient pas à la vertu de vérité, mais à la vertu de latrie » ou de religion. « Et, de même, aussi, la confession des péchés ordonnée à leur rémission, n'appartient pas, comme à la vertu qui la produit, à la vérité, ainsi que quelques-uns le disent (c'était S. Bonaventure, IV, dist. XVII, p. II, art. I, q. I, *ad 6um*); mais à la vertu de pénitence. Toutefois, par mode de commandement, elle peut appartenir à beaucoup de vertus, selon que l'acte de la confession peut être ordonnê à la fin de vertus nombreuses ».

L'*ad primum* répond, en appliquant la doctrine lumineuse du corps de l'article, que « l'espérance est cause de la confession, non pas à titre de vertu qui produit cet acte, mais à titre de vertu qui le commande ».

L'*ad secundum* dit que « la honte n'est point mise dans cette définition comme cause de la confession, puisqu'elle est plutôt de nature à empêcher son acte; mais comme cause adjointe, à l'effet de libérer de la peine » due au péché « en tant que la honte est une certaine peine; selon que les clefs de l'Église aussi sont une cause adjointe à la confession pour le même effet » par la pénitence satisfactoire qu'elles prescrivent.

L'*ad tertium* fait observer, expliquant la portée de l'objection elle-même, que « selon une certaine adaptation, les parties de la pénitence peuvent être adaptées aux trois attributs » qui sont ceux « des Personnes » divines par mode d'appropriation. « De telle sorte que la contrition corresponde à la miséricorde, en raison de la douleur du mal du péché; la confession, à la sagesse, en raison de la manifestation de la vérité; et la satisfaction, à la puissance, en raison du travail ou du labeur de satisfaire. Et parce que la contrition est la première partie de la pénitence et celle qui donne aux autres leur efficacité, de là vient qu'on juge de la pénitence tout entière, comme de la contrition ».

L'*ad quartum* déclare que « la confession », quand elle est vraiment l'acte de la vertu surnaturelle de la pénitence, présupposant déjà la grâce dans l'âme, « procède plutôt de l'espé-

rance que de la crainte ; et, de ce chef, elle s'appuie sur l'article de la vie éternelle, que regarde l'espérance, plutôt que sur celui du jugement, que regarde la crainte ; bien que la pénitence, en raison de la contrition », surtout s'il s'agit des actes qui précèdent la vertu de pénitence avant la contrition proprement dite et la charité, et qui ont pour cause l'attrition, « procède inversement », comme nous l'avons vu à l'article 5 de la question 85, Troisième Partie de la *Somme théologique*.

L'*ad quintum* renvoie simplement à « ce qui a été dit » (au corps de l'article), comme à ce qui « donne déjà la solution ». Et, en effet, le rapport de la vérité et des autres vertus dans l'acte de la confession s'y trouvait, nous l'avons vu, admirablement précisé.

La vertu de pénitence ne saurait exister, dans la loi nouvelle, sans qu'elle implique, parmi ses actes, le propos et, selon que les circonstances le permettent ou l'imposent, le fait de confesser ses péchés, quand il s'agit des péchés mortels commis après le baptême. Toute confession de ses péchés faite au prêtre en vue de l'absolution à recevoir moyennant l'imposition d'une pénitence satisfactoire, est essentiellement un acte qui appartient à la vertu de pénitence et qui toujours émane de cette vertu quand elle est présente dans l'âme. — Nous avons parlé de confession faite au prêtre. Il s'agit là du ministre à qui doit être faite la confession. Nous devons maintenant nous en occuper d'une façon expresse. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION VIII

DU MINISTRE DE LA CONFESSION

Cette question comprend sept articles :

1° S'il est nécessaire de se confesser au prêtre ?
2° Si, en quelque cas, il est permis de se confesser à d'autres qu'aux prêtres ?
3° Si, en dehors du cas de nécessité, quelqu'un qui n'est pas prêtre peut entendre la confession des péchés véniels ?
4° S'il est nécessaire que l'on se confesse à son propre prêtre ?
5° S'il est possible que quelqu'un se confesse à un autre qu'à son propre prêtre par privilège ou par mandat de son supérieur ?
6° Si le pénitent, à la fin de sa vie, peut être absous par n'importe quel prêtre ?
7° Si la peine temporelle doit être taxée selon la quantité de la faute ?

Les cinq premiers articles sont les cinq q^{lae} de l'article 3, q. 3. dist. XVII. Les articles 6 et 7 sont tirés de la distinction XX, q, 1, art. 1, q^{la} 2 ; art. 2, q^{la} 1.

Article Premier.

S'il est nécessaire de se confesser au prêtre ?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est pas nécessaire de se confesser au prêtre». — La première dit que « nous ne sommes obligés à la confession que par l'institution divine. Or, l'institution divine nous est proposée par saint Jacques, ch. v (v. 16) : *Confessez les uns aux autres vos péchés ;* et là, il n'est point fait mention de prêtre. Donc il ne faut pas se confesser au prêtre ». — La deuxième objection fait remarquer

que « la pénitence est un sacrement de nécessité, comme le baptême. Or, dans le baptême, à cause de la nécessité du sacrement, chaque homme est ministre. Donc il en est de même aussi dans la pénitence. Et, par suite, il suffit de se confesser à n'importe qui ». — La troisième objection déclare que « la confession est nécessaire à cette fin, pour que soit taxé au pénitent le mode de la satisfaction. Or, quelquefois, quelqu'un qui n'est pas prêtre peut avec plus de discrétion ou de prudence que beaucoup de prêtres donner le mode de la satisfaction. Donc il n'est pas nécessaire que la confessiou se fasse au prêtre ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la confession est ordonnée à cette fin, dans l'Église, que les pasteurs *connaissent la face de leurs brebis* (*Prov.*, ch. XXVII, v. 23). Or, quelquefois le recteur ou pasteur ou prélat n'est point prêtre. Donc la confession ne doit pas toujours être faite au prêtre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait remarquer que « l'absolution du pénitent, en raison de laquelle se fait la confession, n'appartient qu'aux prêtres, à qui les clefs ont été confiées. Donc la confession doit se faire au prêtre ». — Le second argument dit que « la confession était figurée par avance dans le retour à la vie de Lazare mort. Or, le Seigneur n'ordonna qu'aux seuls disciples de délier Lazare ; comme on le voit par saint Jean, ch. XI (v. 44). Donc c'est au prêtre que la confession doit se faire ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la grâce, qui est donnée dans les sacrements, descend de la tête dans les membres. Et voilà pourquoi celui-là seul est ministre des sacrements, dans lesquels la grâce est donnée, qui a le ministère sur le corps du Christ véritable. Or, ceci n'appartient qu'au seul prêtre, qui peut consacrer l'Eucharistie. Il suit de là que la grâce étant conférée dans le sacrement de pénitence, seul le prêtre est le ministre de ce sacrement. Et c'est pourquoi à lui seul doit être faite la confession sacramentelle, qui doit être faite au ministre de l'Église ».

L'*ad primum* répond que « saint Jacques parle en présupposant l'institution divine. Et parce que l'institution divine avait précédé portant sur la confession à faire aux seuls prê-

tres, en ce que le Seigneur avait donné à ceux-ci, dans la personne des Apôtres, le pouvoir de remettre les péchés, comme on le voit par saint Jean, ch. xx (v. 22, 23), il s'ensuit qu'on doit entendre que saint Jacques avertit de faire la confession aux prêtres ».

L'*ad secundum* déclare que « le baptême est sacrement de nécessité plus que ne l'est la pénitence quant à la confession et à l'absolution. C'est qu'en effet, parfois le baptême ne peut pas être omis sans péril du salut éternel, comme on le voit pour les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison. Il n'en est pas de même pour la confession et l'absolution, qui n'appartiennent qu'aux adultes, en qui la contrition avec le propos de se confesser et le désir d'être absous suffit pour qu'ils soient libérés de la mort éternelle. Et, par suite, il n'y a pas de similitude pour le baptême et pour la confession ».

L'*ad tertium* dit que « dans la satisfaction, il n'y a pas qu'à considérer la quantité de la peine, mais aussi sa vertu » ou son efficacité, « selon qu'elle fait partie du sacrement (cf. q. 6, art, 1, *ad 4um*). Et, de ce chef, elle requiert le dispensateur des sacrements ; bien que, d'ailleurs, la quantité de la peine puisse être taxée par quelque autre que par le prêtre ».

L'*ad quartum* fait remarquer que « connaître la face des brebis peut être nécessaire à une double fin. — D'abord, pour les agréger au troupeau du Christ. Et, de la sorte, connaître la face des brebis appartient au soin et à la sollicitude des pasteurs, soin ou sollicitude qui incombe quelquefois à ceux qui ne sont point prêtres. — Secondement, pour pourvoir au remède convenable qui apportera le salut à la brebis malade. Et, de ce chef, connaître la face des brebis appartient à celui à qui il revient de donner le remède du salut, savoir le sacrement de l'Eucharistie et les autres sacrements, c'est-à-dire au prêtre. C'est à une telle connaissance des brebis qu'est ordonnée la confession ».

La confession est destinée à faire que le ministre des sacrements soit à même de donner les sacrements, tout au moins le sacrement de pénitence, au sujet qui se confesse. Il s'ensuit

que la confession doit se faire à celui-là même qui peut donner les sacrements; c'est-à-dire au prêtre. — Mais n'est-ce qu'au prêtre que la confession peut se faire. Et n'est-il pas, ne peut-il pas être des cas où la confession puisse se faire à un autre qu'aux prêtres. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans quelque cas il est permis de se confesser à d'autres qu'aux prêtres?

Trois objections veulent prouver que « dans aucun cas il n'est permis de se confesser à d'autres qu'aux prêtres ». — La première fait observer que « la confession est une accusation sacramentelle; comme il ressort de la définition donnée plus haut (q. 7, art. 1, arg. 4). Or, la dispensation du sacrement n'appartient qu'à celui qui est le ministre du sacrement. Et puisque le ministre du sacrement est le prêtre, il semble donc que la confession ne doit être faite à aucun autre ». — La deuxième objection déclare que « la confession » ou l'aveu « en tout jugement est ordonnée à la sentence. Or, la sentence, dans le for contentieux, portée par celui qui n'est pas le juge de la partie, est nulle; et c'est pourquoi » l'aveu, « la confession ne doit pas se faire sinon au juge. D'autre part, le juge, au for de la conscience, n'est aucun autre sinon le prêtre, qui a le pouvoir de lier et de délier. Donc ce n'est pas à un autre que la confession doit être faite ». — La troisième objection dit que « dans le baptême, parce que n'importe qui peut baptiser, si un laïque baptise, même sans nécessité, le baptême ne doit pas être réitéré par le prêtre. Or, si quelqu'un se confesse à un laïque en cas de nécessité, il est tenu de se confesser de nouveau au prêtre, à supposer qu'il échappe à l'article de la nécessité. Donc la confession ne peut pas se faire à un laïque en cas de nécessité ». Ce dernier mot nous précise le sens et la portée de la question posée dans le présent article. Il

s'agissait de savoir si, dans le cas d'extrême nécessité ou de péril de mort, on peut se confesser même à un laïque lorsqu'on n'a pas de prêtre sous la main.

L'argument *sed contra* nous avertit que « dans le texte » du livre des *Sentences*, « la chose est ainsi déterminée », c'est-à-dire que cette confession est permise. Tel était donc l'avis du Maître des *Sentences*, Pierre Lombard.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le baptême est un sacrement de nécessité, de même aussi la pénitence. Or, le baptême, parce qu'il est un sacrement de nécessité, a un double ministre : l'un, à qui il incombe, d'office, de baptiser, savoir le prêtre ; l'autre, à qui, en raison de la nécessité, est confiée la dispensation du baptême. Et, de même, aussi, le ministre de la pénitence à qui d'office la confession doit être faite est le prêtre. Mais, dans la nécessité, même un laïque supplée le rôle du prêtre pour que la confession puisse être faite à lui ». On serait tenté de s'étonner en entendant saint Thomas s'exprimer comme il vient de le faire. Et, cependant, à la bien entendre, cette doctrine a quelque chose de très beau en même temps que de très consolant. Il convenait à la miséricorde de Dieu de multiplier le plus possible les facilités du salut dans l'ordre des sacrements qui étaient proclamés nécessaires pour redonner la vie de l'âme à ceux qui l'avaient perdue, et qui, de ce chef, étaient appelés sacrements des morts, savoir le baptême et la pénitence. Pour cela un double ministre serait institué : l'un, ordinaire, qui donnerait le sacrement, d'office ; l'autre, extraordinaire, qui suppléerait le premier, en cas de nécessité. Toutefois, la nécessité n'étant pas la même pour les deux sacrements, le baptême dont la nécessité était plus radicale, plus absolue, aurait un ministre extraordinaire qui pourrait conférer le sacrement d'une manière pure et simple. La pénitence, au contraire, n'aurait un ministre extraordinaire que pour suppléer l'audition de l'accusé, non pour l'absoudre. Mais cette audition ne laisserait pas d'avoir quelque chose de sacramentel et qui serait de nature à provoquer l'intervention miséricordieuse du Souverain Prêtre suppléant Lui-même l'absolution devant être donnée par

le ministre ordinaire, — comme va nous l'expliquer saint Thomas à l'*ad primum*.

L'*ad primum*, en effet, nous dit que « dans le sacrement de pénitence, il n'est pas seulement quelque chose qui se tient du côté du ministre, savoir l'absolution et l'injonction de la satisfaction; il y a aussi quelque chose qui se tient du côté de celui qui reçoit le sacrement, et cela fait aussi partie de l'essence du sacrement, telle la contrition et la confession. Quant à la satisfaction, elle commence d'être déjà par l'action du ministre, en tant qu'il l'enjoint au pénitent; et elle achève d'être par l'action de ce dernier, en tant qu'il l'accomplit. Et, pour la plénitude du sacrement, il faut que l'un et l'autre concoure, autant qu'il est possible », savoir que le pénitent contrit se confesse en vue d'obtenir l'absolution qu'accompagne l'injonction de la satisfaction. « Mais quand la nécessité presse, le pénitent doit faire ce qui est de lui, savoir produire l'acte de contrition et se confesser à qui il peut : et, sans doute, celui-ci », qui n'est pas prêtre, « ne pourra point parfaire le sacrement, accomplissant ce qui est le propre du prêtre, savoir l'absolution; mais, cependant, ce défaut du prêtre est suppléé par le Souverain Prêtre », qui est le Christ. « Toutefois, même alors, la confession, faite à un laïque à défaut du prêtre que l'on voudrait avoir, est, d'une certaine manière, sacramentelle; bien qu'elle ne soit pas un sacrement parfait ou achevé, parce qu'il lui manque ce qui relève du prêtre ». — On aura remarqué cette admirable doctrine et ce qu'elle pourrait avoir de consolant dans la mesure où l'on aurait, sous l'action de la grâce, le courage et l'heureuse pensée de s'y conformer, en cas de nécessité, dans la pratique.

L'*ad secundum* fait observer que « si, en effet, le laïque n'est pas, d'une manière absolue, le juge de celui qui se confesse à lui, cependant, en raison de la nécessité, il reçoit d'être son juge pour autant que celui qui se confesse, à défaut du prêtre qu'il n'a pas et qu'il voudrait, se soumet à lui ».

L'*ad tertium* explique comment, même après une telle confession, le pénitent, même s'il échappe au cas de nécessité, doit se confesser de nouveau au prêtre, même si la confession déjà

faite lui a valu la rémission de ses péchés. C'est que « par les sacrements, l'homme ne doit pas seulement être réconcilié avec Dieu ; il faut aussi qu'il le soit avec l'Église. Or, il ne peut pas être réconcilié avec l'Église à moins que la sanctification de l'Église ne parvienne jusqu'à lui. — Dans le baptême, la sanctification de l'Église parvient à l'homme par l'élément dont on use à l'extérieur, lequel est sanctifié, par *la parole* de vie, selon la forme de l'Église, quel que soit celui qui la profère. Et c'est pourquoi, dès là qu'on a été baptisé une fois par qui que ce soit, il ne faut pas que le baptême soit réitéré. — Mais, dans la pénitence, la sanctification de l'Église ne parvient à l'homme que par le ministre. Là, en effet, il n'est pas d'élément corporel extérieurement utilisé qui confère, en vertu d'une sanctification reçue, la grâce invisible. Et c'est pourquoi, bien que celui qui s'est confessé à un laïque, dans le cas de nécessité, ait reçu le pardon de Dieu, parce que, selon qu'il a été en son pouvoir, il a accompli le propos de se confesser qu'il savait être commandé par Dieu ; cependant, il n'a pas encore été réconcilié avec l'Église, de façon à devoir être admis aux sacrements de l'Église, jusqu'à ce que auparavant il soit absous par le prêtre. C'est, du reste, ainsi, que celui qui a été baptisé du baptême de flamme ou de désir n'est pas admis à l'Eucharistie », jusqu'à ce qu'il ait reçu le sacrement de baptême, administré par l'Église. « Voilà donc pourquoi il faut que celui qui s'est confessé à un laïque se confesse de nouveau au prêtre, quand il peut l'avoir suffisamment sous la main. Alors surtout que le sacrement de pénitence n'avait pas été parachevé. Et il faut qu'il le soit, afin que la perception du sacrement apporte un effet plus plénier, et afin que le pénitent accomplisse le précépte de recevoir le sacrement de pénitence ».

De nouveau, à la fin de ce très bel article, nous ferons remarquer l'importance de la doctrine que saint Thomas nous y expose, et qui est, semble-t-il, trop peu connue, trop peu mise en lumière : alors que, cependant, elle pourrait, dans la pratique, être, pour les cas d'impossibilité de recourir au prêtre, d'un si grand secours, d'un si grand réconfort. — Il est donc

permis, aux yeux de saint Thomas, et c'est même chose bonne, chose excellente, chose souverainement opportune, de recourir à un laïque, à un être humain quel qu'il soit, pourvu qu'il ait l'usage de la raison, pour lui faire sa confession comme on la ferait au prêtre, représentant de Dieu, si l'on pouvait s'adresser à lui, quand aucun prêtre ne se trouve là et que cependant le précepte divin de la confession sacramentelle s'impose : tel le cas du péril de mort, si l'on a commis quelque péché mortel après le baptême. — Mais hors le cas de nécessité, et, par exemple, si l'on n'a que des péchés veniels sur sa conscience, peut-on encore s'adresser, pour les confesser, à quelqu'un qui n'est point prêtre. Ce quelqu'un a-t-il le droit d'entendre cette confession. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si, hors le cas de nécessité, quelqu'un qui n'est point prêtre peut entendre la confession des péchés véniels?

Deux objections veulent prouver que « hors le cas de nécessité, celui qui n'est point prêtre ne peut pas entendre la confession des péchés véniels ». — La première arguë de ce que « la dispensation d'un sacrement est confiée à un laïque en raison de la nécessité » ; sans quoi toute dispensation des sacrements demeurerait réservée au prêtre. « Or, la confession des péchés véniels n'est point de nécessité. Donc elle n'est pas confiée à un laïque ». Et, par suite, aucun laïque ne peut l'entendre. — La seconde objection dit que « contre les péchés véniels est ordonnée l'Extrême-Onction, comme aussi la pénitence. Or, l'Extrême-Onction ne peut pas être donnée par un laïque; comme on le voit par saint Jacques, chapitre dernier (v. 14). Donc la confession des péchés véniels, non plus, ne peut pas se faire à lui ».

L'argument *sed contra* oppose que le vénérable « Bède le dit, dans le texte des *Sentences* » (dist. XVII).

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « par

le péché véniel l'homme n'est séparé ni de Dieu ni des sacrements de l'Église. Et c'est pourquoi il n'a pas besoin que de nouveau la grâce lui soit conférée pour que le péché véniel lui soit remis; ni il n'a besoin d'être réconcilié avec l'Église. Et, à cause de cela, il n'est pas nécessaire que l'on confesse au prêtre les péchés véniels. Aussi bien la confession de ces péchés véniels faite à un laïque est un certain sacramental, bien qu'elle ne soit pas un sacrement parfait, et elle procède de la charité » présente dans l'âme. « Et par ces sortes de sacramentaux le péché véniel a de pouvoir être remis, comme par le fait de se frapper la poitrine ou de prendre de l'eau bénite ».

« Par là », ajoute saint Thomas, « se voit la réponse de *l'ad primum* ». C'est qu'en effet, les péchés véniels n'ont pas besoin d'un sacrement pour être remis; mais il suffit d'un sacramental quelconque, tel que l'eau bénite ou tout autre de ce genre ». Il n'y a donc pas ici à argumenter sur la nécessité ou la non nécessité du sacrement, comme le faisait l'objection.

L'*ad secundum* déclare que « l'Extrême-Onction n'est pas donnée directement contre le péché véniel, ni, non plus, quelque autre sacrement » (cf. la Troisième Partie, q. 65, art. 1, *ad 8um*). Et donc, ici encore, l'argumentation porte à faux.

Il est parfaitement loisible, à qui le veut, de confesser ses péchés véniels, hors du sacrement de pénitence et non en vue d'en obtenir l'absolution sacramentelle ou une satisfaction qui soit, elle aussi, partie essentielle et intégrante du sacrement de pénitence, à qui bon lui semble, pourvu que tout cela soit fait dans l'ordre de la charité, de la prudence, de la discrétion. C'est, de soi, un acte louable, un véritable sacramental, excellent moyen de manifester sa charité envers Dieu et sa détestation du péché, qui entraîne nécessairement, par la vertu même de l'acte de charité dont il témoigne, la rémission des péchés véniels. — Voilà donc dans quelles circonstances ou en quel sens, il peut être permis ou très utile, sinon nécessaire, de se confesser même à un laïque. — Mais, pour le cas normal où l'on doit se confesser au prêtre, est-il nécessaire que l'on se confesse « à son propre prêtre ». La lecture même de

l'article qui suit, où saint Thomas examine la question, nous en précisera le sens et la portée, selon qu'il fallait l'entendre de son temps. Nous dirons ensuite à quels termes elle se ramène dans la nouvelle législation canonique.

Article IV.

S'il est nécessaire que l'homme se confesse au propre prêtre?

Six objections veulent prouver qu' « il n'est pas nécessaire que l'homme se confesse au propre prêtre ». — La première apporte un texte de « saint Grégoire » (reproduit dans le Droit, cause XVI, q. 1) où il est « dit : *Mus par la sagesse apostolique et par un devoir de piété, Nous avons constitué qu'il soit permis aux moines prêtres, représentants des Apôtres, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer la pénitence et d'absoudre les péchés.* Or, les moines ne sont les propres prêtres de personne, n'ayant pas charge d'âmes. Donc, puisque la confession se fait pour l'absolution, il suffit qu'elle se fasse à n'importe quel prêtre ». — La deuxième objection fait observer que « comme le prêtre est ministre de ce sacrement, il l'est aussi de l'Eucharistie. Or, tout prêtre peut consacrer. Donc tout prêtre aussi peut administrer le sacrement de pénitence. Et, par suite, il n'est pas nécessaire que la confession se fasse au propre prêtre ». — La troisième objection déclare que « ce à quoi nous sommes tenus déterminément n'est pas dans notre choix. Or, le prêtre auquel nous devons nous confesser est en notre pouvoir; comme on le voit par saint Augustin, dans le texte » des *Sentences* (dist. XVII). « Il dit, en effet : *Que celui qui veut confesser ses péchés pour trouver le pardon, cherche un prêtre qui sache lier et délier* (tiré du livre *De la vraie et fausse pénitence*, ch. x; placé parmi les Œuvres de saint Augustin, mais dont l'auteur est inconnu). Donc il semble qu'il n'est pas nécessaire qu'on se confesse au propre prêtre ». — La quatrième objection dit qu' « il en est, comme sont les prélats, qui n'ont pas de propre prêtre, n'ayant

pas de supérieur. Or, ceux-là sont tenus de se confesser. Donc l'homme n'est pas toujours tenu de se confesser au propre prêtre ». — La cinquième objection déclare que « *ce qui est institué pour la charité ne doit pas militer contre la charité*; comme le dit saint Bernard (*Des préceptes et des dispenses*, ch. II). Or, la confession, qui a été instituée pour la charité, militerait contre la charité si l'homme était obligé de se confesser à un seul prêtre : par exemple, si le pécheur sait que son prêtre », c'est-à-dire son curé, son pasteur d'âme, « est hérétique, ou qui sollicite au mal, ou qui est fragile et porté au péché que quelqu'un lui confesse; ou si l'on estime avec probabilité qu'il révèle la confession; ou si le péché qu'on doit confesser a été commis contre lui. Donc il semble qu'on n'est pas toujours tenu de se confesser au propre prêtre ». Cette objection était très forte. Et c'est bien le genre de difficultés touchées par elle qui a très spécialement influé sur la détermination de l'Église quand elle a modifié sa législation sur le point qui nous occupe. — La sixième objection dit que « dans les choses nécessaires au salut, les hommes ne doivent pas être resserrés, pour ne pas être empêchés dans le chemin du salut. Or, c'est une grande restriction, s'il faut qu'on se confesse nécessairement à un seul homme; et, par là, beaucoup pourraient être détournés de la confession, ou par crainte, ou par fausse honte, ou par autre chose de ce genre. Donc, puisque la confession est de nécessité de salut, les hommes ne doivent pas, semble-t-il, être astreints à se confesser au propre prêtre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à « la décrétale d'Innocent (III) », qui venait d'être portée au début du treizième siècle et « qui institue que *tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe doivent se confesser, une fois dans l'année, au propre prêtre* ». — Le second argument dit que « comme l'évêque est le chef du diocèse, ainsi le prêtre est le chef de sa paroisse. Or, il n'est pas permis à un évêque d'exercer la fonction épiscopale dans le diocèse d'un autre évêque, selon les statuts des canons (Cause IX, q. 2; Cause XVI, q. 5). Donc il n'est pas permis à un prêtre d'entendre le paroissien d'un autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas, dans un très bel aperçu, va nous faire entendre la nature et la nécessité de la juridiction pour l'administration du sacrement de pénitence; par où il nous amènera à la conclusion qu'il veut établir. Il y a cette différence, entre le sacrement de pénitence et les autres sacrements, que « les autres sacrements ne consistent pas en ce que celui qui s'approche du sacrement fasse quelque chose, mais seulement qu'il reçoive, comme on le voit dans le baptême et autres sacrements du même genre : si du côté de celui qui reçoit est requis un acte, c'est pour percevoir le fruit du sacrement, en celui qui jouit de sa libre volonté, comme pour écarter l'obstacle » qui l'empêcherait de percevoir le fruit, « c'est-à-dire la fiction » ou la mauvaise disposition. « Dans la pénitence, au contraire, l'acte de celui qui s'approche du sacrement est de la substance du sacrement » : il en fait partie, partie intégrante : « la contrition, en effet, la confession et la satisfaction, qui sont des actes du pénitent, sont des parties de la pénitence », constituant sa matière essentielle. « D'autre part, nos actes, parce qu'ils ont en nous leur principe, ne peuvent nous être départis par quelques autres que sous forme de commandement. Il faudra donc que celui qui est établi dispensateur du sacrement de la pénitence, soit tel qu'il puisse commander de faire quelque chose. Mais le commandement ne convient à quelqu'un sur un autre que s'il a juridiction sur lui. D'où il suit qu'il est de nécessité pour ce sacrement, non seulement que le ministre ait l'ordre » de la prêtrise, « comme dans les autres sacrements, mais aussi qu'il ait la juridiction », c'est-à-dire qu'il soit supérieur juridiquement. « Et c'est pourquoi, de même que celui qui n'est pas prêtre ne peut pas conférer ce sacrement, de même aussi celui qui n'a pas juridiction. Et, à cause de cela, il faut que la confession se fasse au propre prêtre, comme il faut qu'elle se fasse au prêtre. Comme, en effet, le prêtre n'absout qu'en liant ou en obligeant à faire quelque chose, celui-là seul peut absoudre, qui peut, par voie de commandement, lier ou obliger à faire quelque chose ». — On remarquera avec quelle maîtrise et quelle hauteur, saint Thomas, dans cet article, a su résoudre la question du « propre prê-

tre ». Sans doute, il s'agira strictement du prêtre qui est pasteur ou curé avec charge d'âmes. Et c'est ainsi que l'entendait la décrétale d'Innocent III. Mais la raison donnée par le saint Docteur pour justifier la décrétale, préparera les voies aux tempéraments que l'Église pourra juger bon d'apporter plus tard et qu'elle a apportés en effet. Au sens thomiste du mot, le « propre prêtre » pourra être et sera en effet tout prêtre *ayant juridiction*, que la juridiction soit ordinaire, comme c'est le cas du propre pasteur, ou qu'elle soit déléguée, comme ce pourra être le cas de tout prêtre recevant pouvoir et mandat de ceux-là même qui ont la juridiction ordinaire avec possibilité de la déléguer. Nous verrons même, dans les réponses que va donner saint Thomas aux objections, qu'il prévoyait déjà le cas, mais qui n'était alors qu'exceptionnel, où les fidèles pourraient, avec la permission de leur propre prêtre, au sens strict de curé ou de pasteur de leurs âmes, s'adresser, pour leur confession annuelle, à un autre prêtre que lui.

L'*ad primum* dit que « saint Grégoire », dans le texte que citait l'objection, « parle de ces moines qui ont la juridiction » même ordinaire, « c'est-à-dire à qui on a commis le soin ou la cure d'une paroisse. Il en était, en effet, qui disaient que même ces prêtres curés, parce qu'ils étaient moines, ne pouvaient pas absoudre et enjoindre des pénitences. Ce qui est faux ». La condition ou qualité de moine ne pouvait être un obstacle à la gestion compétente d'une paroisse ou même d'un diocèse, puisque même des moines pouvaient être élus et constitués Souverains Pontifes : tel saint Grégoire lui-même.

L'*ad secundum* fait observer que « le sacrement de l'Eucharistie ne requiert pas », en celui qui l'administre, « le commandement sur un autre homme. Il en est autrement pour le sacrement de pénitence, ainsi qu'il a été dit. Et c'est pourquoi la raison ne suit pas. — Et cependant », ajoute saint Thomas, « il n'est point permis de recevoir l'Eucharistie d'un autre prêtre que de son propre prêtre ». Il ne s'agit là que de la réception de l'Eucharistie qui tombe sous le précepte de l'Église, c'est-à-dire de la communion pascale. La raison était la même que pour le sacrement de pénitence. L'Église voulait que le prêtre

ayant charge d'âmes pût se rendre compte de la fidélité de ses ouailles à remplir le devoir de la communion pascale et de la confession annuelle. Et, assurément, cette raison était bonne, excellente même quand les conditions où l'on se trouvait permettaient d'astreindre les fidèles à ce mode d'accomplir l'un et l'autre précepte. Aujourd'hui, l'Église a estimé, dans sa sagesse, que les conditions actuelles ne le permettaient plus sans de graves inconvénients. Et elle a statué que soit pour le précepte de la confession annuelle, soit pour celui de la communion pascale, il suffisait de s'adresser à un prêtre quelconque ayant juridiction et étant en communion avec l'Église.

L'*ad tertium* répond que « le choix d'un prêtre prudent » dont parle saint Augustin « n'est pas laissé à notre absolue discrétion : il est accordé par permission du supérieur, si parfois le propre prêtre était moins idoine à apposer le remède salutaire au péché ». Cette permission, qui n'était qu'exceptionnelle autrefois, est maintenant générale, en ce sens qu'on peut choisir n'importe quel prêtre ayant juridiction là où il se trouve, que cette juridiction soit ordinaire ou qu'elle soit déléguée.

L'*ad quartum* explique la difficulté qu'on faisait du côté des supérieurs eux-mêmes. « Parce qu'il incombe aux prélats d'administrer les sacrements, qui ne doivent être traités que par ceux qui sont purs, à cause de cela il leur a été permis par le droit qu'ils puissent se choisir leurs propres prêtres confesseurs, lesquels, de ce chef ou quant à cet office, sont leurs supérieurs. C'est, du reste, ainsi », fait remarquer très à propos saint Thomas, « qu'un médecin est soigné par un autre, non en tant qu'il est médecin, mais en tant qu'il est malade ou infirme ».

L'*ad quintum* déclare que « dans ces cas », dont parlait l'objection, « où le pénitent a des raisons probables de craindre que la confession faite au prêtre serait pour ce prêtre ou pour lui-même un danger, il doit recourir au supérieur ou lui demander la permission de se confesser à un autre ». Cette permission n'a plus à être demandée aujourd'hui. Elle est générale,

comme nous l'avons déjà noté. Saint Thomas prévoyait le cas, toujours possible autrefois, où la permission n'aurait pu être obtenue. « Si, dit-il, le pénitent ne peut avoir cette permission, le jugement est le même que pour celui qui n'a pas à sa disposition les prêtres qui conviennent. Et, alors, il doit plutôt choisir de se confesser à un laïque ». Nous retrouvons, ici, ce point de doctrine, déjà souligné plus haut. L'application qu'en fait saint Thomas au cas actuel montre bien la haute importance qu'il lui reconnaissait. L'histoire rapporte, d'ailleurs, que la pratique était fréquente à l'époque du saint Docteur. Et, par exemple, les croisés qui n'avaient pas de prêtres sous la main, se confessaient couramment les uns aux autres, au cours de ces saintes expéditions. Saint Thomas ajoute, ici, pour le cas dont il s'agit, que « le pénitent, en agissant ainsi, n'enfreint pas le précepte de l'Église : car les préceptes du droit positif ne s'étendent pas au delà de l'intention » qui doit être celle « de celui qui les porte, et qui est la fin du précepte, savoir la charité, au témoignage de l'Apôtre (Ire épître *à Timothée*, ch. I, v. 5). Il n'y a pas, non plus, en cela, d'injure faite au prêtre : *parce que celui-là mérite de perdre son privilège* » ou le droit qu'il a de commander, « *qui abuse de la puissance qui lui a été concédée* » (can. *Ubi istu*, dist. LXXIV).

L'*ad sextum* répondait pour les cas dont parlait l'objection et qui ne laissaient pas que d'offrir une difficulté particulièrement grave avec l'ancienne discipline. Toutefois, saint Thomas « déclare », se plaçant toujours dans le droit qui venait d'être mis en vigueur, « que le fait qu'il faut se confesser au propre prêtre ne resserre pas la voie du salut, mais cette voie du salut demeure suffisamment ouverte ». C'est qu'en effet, le propre prêtre était supposé animé des sentiments qui doivent être ceux d'un véritable pasteur des âmes. Or, « le prêtre », pasteur d'âmes, « pécherait s'il n'était pas » coulant ou « facile à donner la permission de se confesser à un autre » prêtre que lui : « il en est beaucoup, en effet, qui sont si faibles », parmi les fidèles, « qu'ils mourraient sans confession plutôt que de se confesser à tel prêtre », qui est leur propre prêtre ou leur curé et leur pasteur. « Aussi bien », ajoute saint Thomas, en

une parole qu'on ne saurait trop méditer, « ceux qui sont trop soucieux de connaître, par la confession, les consciences de leurs subordonnés, tendent à un grand nombre *le lacet* ou le piège *de la damnation* (Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. VII, v. 35) ; et, par conséquent, à eux-mêmes : *qui sunt mimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis damnationis laqueum injiciunt ; et, per consequens, sibi ipsis* ». — C'est bien aussi la considération de ce danger qui a porté l'Église à modifier, dans son nouveau droit, sa législation ancienne et à donner aux fidèles les plus grandes facilités pour qu'ils puissent en toute liberté ouvrir leur conscience au ministre du sacrement de pénitence.

Si, autrefois, depuis la décrétale d'Innocent III, tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe devaient, pour satisfaire au précepte de l'Église, faire leur confession annuelle à un prêtre déterminé qui était le pasteur de leurs âmes, et recevoir de lui la communion pascale, aujourd'hui l'Église ne demande plus, de ses fidèles, que la confession faite à un prêtre ayant le pouvoir de juridiction ordinaire ou déléguée et la communion reçue de tout prêtre admis à célébrer les saints mystères. — Ce qui est devenu maintenant la règle pour tous, ou si l'on veut, la faculté générale concédée à tous par l'Église, ne laissait pas que de pouvoir être accordé, autrefois, à quelques-uns, par mode de privilège. Saint Thomas se propose d'examiner le bien-fondé de ces exceptions. Et tel est l'objet de l'article qui suit. Il nous aidera à mieux comprendre les raisons qui ont motivé la législation nouvelle.

Article V.

Si quelqu'un peut se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, par privilège ou par mandat de son supérieur.

Les objections que nous avons ici vont être en sens inverse de celles que nous avions à l'article précédent. Elles veulent

infirmer ce que nous avons pu dire en réponse à ces autres objections, et prouver que « nul ne peut se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, même par privilège ou par mandat d'un supérieur ». — La première déclare qu' « aucun privilège ne peut être accordé au préjudice de quelqu'un. Or, ce serait au préjudice du propre prêtre si quelqu'autre entendait la confession de son subordonné. Donc cela ne peut pas être obtenu par privilège, ou par licence ou mandat d'un supérieur ». — La deuxième objection dit que « ce qui empêche l'accomplissement d'un mandat divin ne peut pas être concédé par privilège ou mandat d'aucun homme. Or, il existe un mandat divin, pour les recteurs ou pasteurs des églises, *de connaître avec soin la face de leur troupeau*, au livre des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 23) : chose qui est empêchée si un autre que lui entend la confession de ses ouailles. Donc cela ne peut pas être ordonné par le privilège ou le mandat d'un homme quel qu'il soit ». — La troisième objection fait observer que « celui qui entend la confession de quelqu'un est son propre juge ; sans quoi il ne pourrait pas le lier et l'absoudre. Or, un même homme ne peut pas avoir plusieurs propres juges et propres prêtres ; car il serait tenu d'obéir à plusieurs ; ce qui est impossible, s'ils commandent des choses contraires ou incompossibles. Donc nul ne peut se confesser qu'à son propre prêtre ; et il n'est pas de licence ou de permission contre ce précepte ». — La quatrième objection a cette remarque qu' « il fait injure au sacrement celui qui réitère le sacrement sur la même matière ; ou, à tout le moins, il agit sans utilité. Or, celui qui s'est confessé à un autre prêtre est tenu de se confesser de nouveau au propre prêtre, si celui-ci le demande ; car il n'est pas absous de l'obéissance qu'il lui doit sur ce point » ; et, dans ce cas, le sacrement sera donné deux fois au même sur la même matière. « Donc il ne se peut pas faire licitement qu'on se confesse à un autre qu'à son propre prêtre ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra*. — Le premier dit que « les choses de l'ordre peuvent être commises à qui a un ordre semblable par celui qui a le pouvoir de les faire. Or, le supérieur, comme l'évêque, peut entendre la confession de

celui qui appartient à la paroisse d'un de ses prêtres ; puisque aussi bien il se réserve parfois certains cas, étant le principal recteur ou pasteur dans tout son diocèse. Donc il peut aussi confier à un autre prêtre que lui-même l'entende ». — Le second argument déclare que « ce que peut l'inférieur, le supérieur le peut. Or, le prêtre lui-même peut donner à son paroissien la permission ou la licence de se confesser à un autre. Donc, à plus forte raison, son supérieur le peut ». — La troisième objection fait observer que « le pouvoir que le prêtre a sur le peuple lui vient de son évêque. Or, c'est en vertu de ce pouvoir qu'il peut entendre les confessions. Donc, pour la même raison, un autre prêtre à qui l'évêque donnera le pouvoir, le pourra aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « un prêtre peut d'une double manière être empêché d'entendre la confession de quelqu'un : ou par défaut de juridiction ; ou parce qu'il est empêché dans l'exécution de son ordre, comme sont les excommuniés, et les dégradés, et autres de ce genre. D'autre part, quiconque a la juridiction » ordinaire, au sens parfait, comme le Souverain Pontife ou l'évêque et ceux qui agissent en leur nom, « peut commettre les choses qui sont de la juridiction. Si donc quelqu'un est empêché d'entendre la confession d'un autre, il peut recevoir de quiconque a la juridiction immédiate sur eux, que ce soit le prêtre lui-même, ou l'évêque, ou le Pape, le pouvoir d'entendre leur confession et de les absoudre ». Aujourd'hui, d'après le nouveau droit, le prêtre de paroisse ou le pasteur immédiat ne peut donner le pouvoir de juridiction que s'il y est autorisé spécialement par l'évêque ou l'ordinaire du diocèse. « Que si un prêtre ne peut entendre les confessions parce qu'il est empêché d'exécuter son ordre, le pouvoir de les entendre pourra lui être concédé par celui qui a le pouvoir de faire disparaître cet empêchement ».

L'*ad primum* répond qu' « on ne cause un préjudice à quelqu'un que si on lui enlève ce qui a été accordé en sa faveur. Le pouvoir de juridiction n'est pas commis à un homme en sa faveur à lui, mais pour l'utilité du peuple fidèle et pour l'honneur de Dieu. Il s'ensuit que s'il paraît expédient, aux

prélats supérieurs, pour promouvoir le salut du peuple fidèle et l'honneur de Dieu, qu'ils confient à d'autres ce qui est de la juridiction, il n'est fait, en rien, préjudice aux prélats inférieurs; à moins qu'il ne s'agît de ceux qui *cherchent leur bien et non pas celui de Jésus-Christ* (*aux Philippiens*, ch. II, v. 21), et *qui sont à la tête du troupeau, non point pour le paître, mais pour être nourri par lui* ». (Cf. Ézéchiel, ch. XXXIV, v. 2, 8). — On aura remarqué ces beaux textes si bien choisis et appliqués par saint Thomas; et aussi le grand principe, formulé par le saint Docteur, au sujet du pouvoir de juridiction : qu'il est donné à ceux qui le détiennent, non point pour eux, mais pour le bien des âmes et la gloire de Dieu.

L'*ad secundum* fait observer que « le recteur ou pasteur d'une église doit connaître la face de ses brebis d'une double manière. — D'abord, par le soin attentif du mode d'agir extérieur selon lequel il doit veiller sur le troupeau qui lui est commis. Et, pour cette connaissance, il ne faut pas qu'il croie à la simple parole, mais qu'il s'assure des faits selon qu'il est possible. — D'une autre manière, par la manifestation ou l'aveu de la confession. Et, pour cette connaissance, il ne peut pas avoir de plus grande certitude que de croire simplement et tout de suite à ce qui lui est dit, puisqu'il s'agit ici de subvenir à la conscience du sujet. De là vient qu'au for de la conscience, l'homme est cru et pour lui et contre lui »; c'est-à-dire qu'on s'en tient à ce qu'il dit lui-même de lui-même, que ce soit en bien ou que ce soit en mal; « mais il n'en va pas de même dans le for du jugement extérieur. Pour cette connaissance, il suffira donc que le prêtre croie tout de suite celui qui lui dit qu'il s'est confessé à un autre ayant le pouvoir de l'absoudre. Par où l'on voit que cette connaissance du troupeau n'est pas empêchée par le privilège accordé à un autre d'entendre les confessions ». Le propre prêtre n'a besoin que de savoir si le fidèle commis à ses soins a satisfait au précepte de l'Église ou non. Et, il le sait suffisamment, par l'affirmation du fidèle qui lui dit lui-même ce qu'il en est.

L'*ad tertium* accorde qu' « il ne convient pas que deux soient également constitués pour le gouvernement des mêmes

fidèles. Mais il n'y a aucun inconvénient à ce que deux supérieurs, dont l'un est supérieur à l'autre, soient préposés aux mêmes fidèles. Et c'est ainsi que sont immédiatement préposés aux mêmes fidèles, le prêtre de paroisse, l'évêque et le Pape; et chacun d'eux », bien qu'à des titres divers, « peut commettre à quelque autre ce qui est de la juridiction en ce qui lui appartient. — Toutefois, si c'est le supérieur majeur qui commet ainsi » ou qui délègue, « il peut le faire d'une double manière. Ou de telle sorte qu'il constitue celui qu'il délègue comme tenant sa place; comme le Pape et l'évêque constituent leurs pénitenciers. Et, dans ce cas, le délégué est supérieur au prélat inférieur; tel le pénitencier du Pape, par rapport à l'évêque; et le pénitencier de l'évêque, par rapport au prêtre de paroisse : et celui qui se confesse est davantage tenu à lui obéir. D'une autre manière, il peut le constituer comme coadjuteur ou comme aide du prêtre. Et, parce que le coadjuteur est ordonné à celui qu'il doit aider, à cause de cela le coadjuteur vient en second lieu. Et le pénitent n'est pas autant tenu de lui obéir que d'obéir au propre prêtre ».

L'*ad quartum* dit que « nul n'est tenu de confesser les péchés qu'il n'a pas. Et c'est pourquoi, si quelqu'un s'est confessé au pénitencier de l'évêque ou à un autre ayant reçu commission ou délégation de l'évêque, ses péchés lui étant remis et devant Dieu et devant l'Église, il n'est pas tenu de se confesser au propre prêtre, quelque instance que celui-ci puisse faire. Mais, en raison du précepte de l'Église », selon qu'il était autrefois en vigueur, « que la confession doit être faite une fois l'an au propre prêtre, il devra agir comme celui qui n'a que des péchés véniels : lequel, à supposer qu'il doive se présenter au prêtre, comme quelques-uns le disent et faire sa confession, n'a à confesser que des péchés véniels; ou encore à déclarer qu'il n'a pas de péchés mortels. Et le prêtre, au for de la conscience, est tenu de le croire. — Que si », ajoute saint Thomas, « il était tenu de se confesser de nouveau » et de redire les péchés déjà accusés, « il ne s'ensuivrait pas », comme le voulait l'objection, « que la première confession serait vaine. C'est qu'en effet » — et nous remarquerons, une

fois de plus, cette grande doctrine, affirmée de nouveau, ici, expressément par saint Thomas, — « plus grand est le nombre des prêtres à qui l'on se confesse, plus on obtient la rémission de la peine qui est due au péché : soit à cause de la honte qu'il y a ainsi à confesser son péché, laquelle honte est comptée comme peine satisfactoire ; soit à cause de la vertu des clefs. Et, aussi bien, il peut se faire que le nombre de ces confessions réitérées libère de toute peine. Au surplus, la réitération ne fait aucune injure au sacrement », comme le croyait encore à tort l'objection, « à moins qu'il ne s'agît d'un sacrement où la sanctification se produit par l'impression d'un caractère ou par la consécration de la matière ; ce qui n'est pas le cas pour la pénitence ». Pour toutes ces raisons qu'il venait de formuler, saint Thomas n'hésitait pas à conclure : « Aussi bien il est bon que celui qui par l'autorité de l'évêque entend la confession invite celui qui se confesse à se confesser à son propre prêtre. Mais si celui-ci ne veut pas, il doit néanmoins l'absoudre ». Aujourd'hui, cette dernière remarque ne s'applique plus, l'obligation de se confesser au propre prêtre dans le sens d'autrefois ayant été abrogée.

Le prêtre seul peut entendre la confession sacramentelle avec le pouvoir ministériel d'absoudre les péchés qu'on lui accuse, fixant, au nom de Dieu Lui-même, la peine satisfactoire qui conditionne la rentrée du pécheur en grâce avec Dieu. Autrefois, tout fidèle devait, une fois l'an, se présenter à son propre prêtre, c'est-à-dire à son pasteur immédiat, et faire à lui sa confession. Désormais, il est loisible de s'adresser, même pour la confession annuelle, à tout prêtre qui a le pouvoir d'entendre les confessions dans le lieu où il se trouve. — Un dernier point reste à examiner. C'est celui de savoir si, au moment de la mort, n'importe quel prêtre, même celui qui n'aurait, hors de ce cas, aucun pouvoir de juridiction, peut cependant validement et licitement entendre la confession du pécheur pénitent et l'absoudre de ses péchés. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si, à la fin de sa vie, un pénitent peut être abous par n'importe quel prêtre?

Trois objections veulent prouver qu' « à la fin de sa vie un pénitent ne peut pas être absous par n'importe quel prêtre ». — La première rappelle que « pour l'absolution est requise une certaine juridiction, ainsi qu'il a été dit (art. 4). Or, le prêtre n'acquiert pas la juridiction sur celui qui se repent à la fin de sa vie. Donc il ne peut pas, à la fin de sa vie, l'absoudre ». — La deuxième objection fait observer que « celui qui reçoit, à l'article de la mort, le sacrement de baptême d'un autre que du propre prêtre, ne doit pas être baptisé de nouveau par le propre prêtre. Si donc n'importe quel prêtre, à l'article de la mort, pouvait absoudre de n'importe quel péché, le pénitent ne devrait pas, s'il échappe à la mort, recourir à son propre prêtre. Et cela est faux; car autrement le prêtre n'aurait point *la connaissance de la face de son troupeau* (*Prov.*, ch. XXVII, v. 23) ». — La troisième objection dit qu' « à l'article de la mort, de même qu'il est permis à un autre prêtre de baptiser, de même cela est permis à quelqu'un qui n'est pas prêtre, Or, celui qui n'est pas prêtre ne peut jamais absoudre au for de la pénitence, Donc un prêtre ne peut pas non plus, à l'article de la mort, absoudre celui qui n'est pas son subordonné ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « la nécessité spirituelle est plus grande que la nécessité corporelle. Or, quelqu'un, dans l'extrême nécessité, peut user des biens des autres, même si ceux-là qui en sont les maîtres ne le veulent pas, pour subvenir à la nécessité corporelle. Donc, à l'article de la mort, aussi, pour subvenir à sa nécessité spirituelle, un pénitent peut être absous par quelqu'un qui n'est pas son propre prêtre ». — Le second argument en appelle aux « autorités apportées dans le texte » des *Sentences* (dist. XX).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout prêtre, en ce qui est du pouvoir des clefs, a pouvoir indifféremment sur tous et eu égard à tous les péchés; mais qu'il ne puisse pas absoudre tous les fidèles de tous leurs péchés, cela vient de ce que, par l'ordination de l'Église, il a la juridiction limitée ou même il ne l'a pas du tout. Mais parce que *la nécessité n'a pas de loi,* à cause de cela, quand l'article de la nécessité presse, l'ordination de l'Église n'empêche plus qu'il ne puisse absoudre, dès là qu'il a les clefs », c'est-à-dire qu'il a reçu validement le sacrement de l'Ordre, « même sacramentellement » ou au for de la pénitence; « et le pénitent reçoit autant, par l'absolution d'un autre prêtre, que s'il était absous par son propre prêtre. Et non seulement il peut alors être absous de ses péchés par n'importe quel prêtre, mais aussi de l'excommunication, quel que soit celui qui l'a portée. Et cette absolution appartient aussi à la juridiction qui est restreinte par la loi de l'ordination de l'Église », — On le voit, de soi le pouvoir d'absoudre est attaché, sans limitation aucune, au pouvoir d'ordre. Que si, en fait, il est des prêtres, vraiment prêtres, ayant le pouvoir d'ordre, qui n'ont pas le pouvoir d'absoudre purement et simplement tels et tels fidèles, ou qui n'ont le pouvoir d'en absoudre aucun, cela vient de ce que l'Église, par sa législation positive, n'a conféré à ces prêtres qu'une juridiction limitée ou même ne leur a conféré aucune juridiction. Mais, devant la nécessité extrême, toutes ces restrictions de législation positive tombent; et le pouvoir d'absoudre, ou le pouvoir des clefs reçu par le fait même de l'ordination sacerdotale, entre en son plein et parfait exercice, l'Église elle-même donnant alors l'usage de la juridiction.

L'*ad primum* déclare que « quelqu'un peut user de la juridiction d'un autre par la volonté de cet autre, attendu que les choses de la juridiction peuvent être transmises. De là vient que l'Église », qui a pleine et entière juridiction, « acceptant que n'importe quel prêtre puisse absoudre à l'article de la mort, à cause de cela, par ce fait même, tout prêtre a l'usage de la juridiction, bien qu'il manque », dans sa vie ordinaire et hors ce cas, « de toute juridiction ». Ce prêtre peut n'avoir

normalement dans l'Église aucune juridiction; en fait, il reçoit de l'Église, pour ce cas particulier, l'usage d'une pleine et entière juridiction.

L'*ad secundum* dit qu' « il n'est pas nécessaire que le pénitent recoure à son propre prêtre pour être de nouveau absous de ses péchés dont il a été absous à l'article de la mort; mais pour que celui-ci connaisse qu'il a été absous. — Et, pareillement, il n'est pas nécessaire que celui qui a été absous de l'excommunication aille au juge, qui normalement aurait pu l'absoudre, en demandant qu'il l'absolve, mais pour offrir une satisfaction ». — Cette seconde obligation, de recourir au juge ordinaire, quand on a été absous extraordinairement d'une censure, existe toujours; mais non plus celle de recourir au propre prêtre, après l'absolution reçue d'un prêtre quel qu'il ait pu être qui a absous des péchés, puisque la loi du propre prêtre au sens strict ne s'applique plus.

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême a son efficacité de la sanctification de la matière. Et c'est pourquoi, quel que soit celui qui le confère à quelqu'un, ce dernier reçoit le sacrement. Mais la vertu de la pénitence sacramentelle consiste dans la sanctification du ministre » : il faut que le ministre ait reçu de Dieu cette vertu. « De là vient que celui qui se confesse à un laïque, bien qu'il remplisse ce qui est de lui pour la confession sacramentelle, cependant ne reçoit pas l'absolution sacramentelle », parce que celui qui entend sa confession n'a pas qualité pour l'absoudre. « Et c'est pourquoi sa confession a une certaine valeur quant à la diminution de la peine, due au mérite et à la peine de la confession; mais il ne reçoit pas la diminution de la peine qui est due à la vertu des clefs. Et voilà pourquoi il faut qu'il se confesse de nouveau au prêtre. Aussi bien, celui qui meurt ainsi confessé à un laïque », même si sa confession lui obtient l'absolution de ses péchés par le Souverain Prêtre, comme il a été dit (art. 2, *ad 1um*), « subit, après cette vie, une punition » de peine temporelle, dans le purgatoire, « plus grande que s'il s'était confessé à un prêtre ».

Cette dernière remarque de saint Thomas nous montre

l'excellence de la vertu sacramentelle qui agit dans le sacrement de pénitence, notamment l'excellence et l'efficacité de la satisfaction imposée par le prêtre au nom même de Dieu. — Il nous reste à voir comment ou selon quelle règle le prêtre, ministre du sacrement de pénitence, agissant comme tel, doit taxer la peine temporelle pour qu'elle obtienne son plein effet quant à la rémission de la peine due au péché. C'est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question actuelle.

Article VII.

Si la peine temporelle dont l'obligation demeure après la pénitence est taxée selon la quantité de la coulpe?

Quatre objections veulent prouver que « la peine temporelle, dont l'obligation demeure après la pénitence, n'est pas taxée selon la quantité » ou la grandeur « de la coulpe ». — La première dit qu' « elle est taxée selon la quantité de la délectation » ou du plaisir « qui a été dans le péché; comme on le voit par l'Apocalypse, ch. XVIII (v. 7) : *Autant il s'est glorifié et a été dans les délices, autant vous lui donnerez de tourment et de deuil.* Or, quelquefois, où la délectation a été plus grande, la coulpe a été moindre : c'est ainsi que les péchés charnels qui ont plus de délectation ont moins de coulpe, selon saint Grégoire (*Morales*, livre XXXIII, ch. XII, ou XI, ou XV). Donc la peine n'est pas taxée selon la quantité de la coulpe ». — La deuxième objection fait observer que « c'est de la même manière qu'on est obligé pour les préceptes moraux dans la nouvelle et dans l'ancienne loi. Or, dans l'ancienne loi, était due pour les péchés une peine de sept jours : c'est-à-dire que pendant sept jours on était impur. Puis donc que dans la loi nouvelle on n'impose pas une peine de sept jours pour un péché mortel, il semble que la quantité de la peine ne regarde pas la quantité de la coulpe ». — La troisième objection déclare que « le péché d'homicide en un laïque est plus grand que le péché de fornication en un prêtre; parce que la circonstance qui se prend de

l'espèce du péché aggrave le péché plus que celle qui se prend de la condition de la personne. Or, au laïque, pour l'homicide, est imposée une peine de sept ans » (dans l'ancien droit, du temps de saint Thomas) ; « et, au prêtre, pour la fornication, une peine de dix ans, selon les canons. Donc la peine n'est pas taxée selon la quantité de la coulpe ». — La quatrième objection en appelle à ce que « le plus grand des péchés est celui qui se commet contre le corps même du Christ, attendu que le péché commis par quelqu'un est d'autant plus grave que se trouve plus grand celui contre qui il pèche. Or, pour l'effusion du sang du Christ dans le sacrement de l'autel, on enjoint la pénitence de quarante jours, ou peu davantage ; et pour la fornication simple, on enjoint la peine de sept ans, selon les canons. Par conséquent, la quantité de la peine ne répond pas à la quantité de la coulpe ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le texte d'« Isaïe », où il est « dit, ch. XXVII (v. 8) : *Quand elle sera rejetée, je la jugerai mesure sur mesure.* Donc la quantité du jugement de la punition du péché est selon la quantité de la coulpe ». — Le second argument fait remarquer que « l'homme est ramené à l'égalité de la justice par la peine qu'on lui inflige. Or, cela ne serait pas si la quantité de la coulpe et celle de la peine ne correspondaient pas. Donc l'une correspond à l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la peine, après la rémission de la coulpe, est exigée pour deux choses ; savoir : pour payer la dette ; et pour servir de remède. On pourra donc considérer la taxation de la peine sous un double chef. — D'abord, quant à la dette. Et, de ce chef, la quantité de la peine répond radicalement à la quantité de la coulpe avant que soit faite aucune rémission. Mais, selon que par la première des choses qui sont de nature à remettre la peine, une plus grande partie de la peine est remise, à ce titre ce qui viendra après aura moins à remettre ou à payer. C'est ainsi que plus la contrition aura remis de la peine, moins il en reste à remettre par la confession. — La taxation de la peine peut se considérer en second lieu selon qu'il s'agit de fournir un remède soit pour celui qui a péché soit pour les autres. Et, de

ce chef, parfois pour un moindre péché on enjoint une peine plus grande. Soit parce que le péché de l'un est plus difficile à éviter que le péché de l'autre; et c'est ainsi qu'à un jeune homme on imposera une pénitence plus grande qu'on ne l'imposerait à un vieillard, pour la fornication simple, bien que son péché soit moindre. Soit parce que dans l'un le péché est plus périlleux que dans l'autre, comme lorsqu'il s'agit d'un prêtre. Soit parce que la multitude est plus portée à tel péché; et, en raison de cela, il faut que par la peine infligée à l'un les autres soient remplis d'une salutaire crainte. — Lors donc qu'il s'agit de la peine à taxer dans le for de la pénitence, elle doit répondre à l'une et à l'autre de ces deux fins. A cause de cela, elle ne sera pas toujours imposée plus grande pour le péché plus grand. — Mais la peine du purgatoire est seulement pour payer la dette » et non plus pour servir de remède : « car il n'y a plus lieu ou place pour la possibilité de pécher. Et, aussi bien, cette peine est taxée uniquement selon la quantité du péché : avec ceci pourtant qu'il est tenu compte de la quantité de la contrition, et de la confession, et de l'absolution : car par tout cela quelque chose de la peine se trouve remis. Et de là vient que le prêtre aussi doit les considérer quand il enjoint la satisfaction » : la peine à taxer sera donc plus ou moins grande selon qu'il s'agira d'un pénitent plus ou moins contrit et dont la confession sera plus ou moins méritoire.

L'*ad primum* fait observer que « dans ces paroles » du texte que citait l'objection, « deux choses sont touchées du côté de la coulpe : la glorification et les délices. La première appartient à l'orgueil du pécheur par lequel il résiste à Dieu ; la seconde, à la délectation du péché. Or, bien que parfois, dans une coulpe plus grande la délectation soit moindre, cependant l'orgueil y est toujours plus grand. Et, pour autant, la raison de l'objection ne suit pas ».

L'*ad secundum* explique que « cette peine de sept jours », dans l'ancienne loi, « n'était pas pour expier la peine due au péché; et, aussi bien, à supposer que le pécheur vînt à mourir après ces jours-là, il était puni dans le purgatoire », selon que son péché le méritait. « Mais elle expiait l'irrégularité, comme le

faisaient aussi tous les sacrifices ordonnés par la loi » : ce n'était qu'une purification et une expiation tout extérieure, d'ordre purement légal ». — Il faut dire « cependant » que « toutes choses égales d'ailleurs, l'homme pèche plus », son péché, quand il est péché, est plus grave « dans la loi nouvelle que dans la loi ancienne : en raison de la sanctification plus grande dont il est sanctifié par le baptême; et à cause des bienfaits plus grands accordés par Dieu au genre humain. On le voit par ce qui est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 29): *Combien, pensez-vous, mérite des supplices plus grands*, etc. — Au surplus, il n'est pas vrai, d'une manière universelle, qu'il soit exigé pour chaque péché mortel une pénitence de sept ans. Mais c'est là comme une règle commune, qui convient dans la plupart des cas, mais qui doit cependant être laissée, étant considérées les circonstances diverses du péché ». — Il s'agit là des pénitences publiques infligées autrefois pour les péchés publics, quand l'état de la société et la discipline de l'Église l'avait rendu possible. Aujourd'hui, cette discipline n'est plus en vigueur.

L'*ad tertium* déclare que « l'évêque ou le prêtre pèche avec un plus grand péril pour lui et pour les autres », quand il s'agit surtout de ces péchés publics et scandaleux que visait l'ancienne discipline de l'Église. « Et voilà pourquoi les canons prennent plus de soin de les détourner qu'ils ne le font pour les autres, enjoignant une peine plus grande, selon que la peine est ordonnée comme remède; bien que, parfois, elle ne doive pas être si grande considérée sous la raison de dette. Et, aussi bien, dans le purgatoire, elle sera moins grande ». — On remarquera cette dernière observation de saint Thomas, savoir que les peines canoniques taxées par l'Église peuvent être plus grandes que ne le seront les peines à subir dans le purgatoire. Et la raison en est plausible, indiquée déjà par la distinction du corps de l'article. C'est qu'en effet, les peines infligées dans la vie présente ne regardent pas que la dette contractée envers la justice divine par le péché commis. Elles regardent aussi les péchés futurs qui peuvent être la conséquence du péché passé ou que ce péché permet de conjecturer et qu'il faut pré-

venir par un remède efficace; raison qui n'existe plus dans le purgatoire, où la peine n'est infligée que sous sa raison de satisfaction.

L'*ad quartum* répond que « cette peine doit s'entendre quand cela arrive sans que le prêtre le veuille. Si, en effet, de lui-même il répandait le précieux sang », ce qui serait un affreux sacrilège, « il serait digne d'une peine beaucoup plus grave ». — D'ailleurs, comme nous l'avons fait remarquer à la suite de l'article 6 de la question 83 dans la Troisième Partie, où il était question des accidents pouvant survenir dans la célébration des saints mystères, aujourd'hui ces sortes de peines, marquées par l'ancienne discipline, ne sont plus en vigueur.

Après avoir étudié ce qui devait concerner le ministre de la confession, nous devons maintenant considérer ce qui a trait à la qualité de la confession. Ce sera l'objet de la question suivante.

QUESTION IX

DE LA QUALITÉ DE LA CONFESSION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la confession peut être informe ?
2° S'il faut que la confession soit intègre ?
3° Si quelqu'un peut se confesser par un autre ou par écrit ?
4° Si les seize conditions que les Maîtres assignent sont requises pour la confession ?

Ces quatre articles sont les quatre q^lae^ de l'art. 4 de la question 3, distinct. XVII.

Article Premier.

Si la confession peut être informe?

La lecture du texte nous précisera le sens du mot *informe* qui se trouve ici et pourrait au premier abord étonner. — Des trois objections qui veulent prouver que « la confession peut être informe », la première arguë de ce qu'« il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XVII (v. 26) : *De celui qui est mort, comme de quelqu'un qui n'est pas, la confession est nulle.* Or, celui qui n'a pas la charité est mort, puisque la charité est la vie de l'âme. Donc sans la charité la confession ne peut pas être ». — La deuxième objection dit que « la confession se divise contre la contrition et la satisfaction. Or, la contrition et la satisfaction ne peuvent jamais se produire sans la charité. Donc pareillement aussi la confession ». — La troisième objection déclare que « dans la confession, il faut que la bouche concorde avec le cœur, attendu que le mot même de *confession* l'exige. Or, celui qui demeure encore dans l'affection du péché qu'il confesse, n'a pas le cœur conforme à la bouche, puisqu'il garde

dans son cœur le péché que de bouche il condamne. Donc celui-là ne se confesse pas ».

L'argument *sed contra* oppose que « chacun est tenu à la confession des péchés mortels. Or, si quelqu'un a fait une fois sa confession, même étant en péché mortel, il n'est pas tenu de confesser ultérieurement les mêmes péchés, sans quoi personne ne pouvant savoir s'il a la charité, personne ne saurait s'il s'est confessé. Donc il n'est pas de la nécessité de la confession qu'elle soit *formée* par la charité ». Ces derniers mots et aussi le reste des objections nous montre que par confession informe il faut entendre la confession qui est faite par un sujet privé de la grâce et de la charité. Les premières objections voulaient prouver que cette confession est nulle. L'argument *sed contra* se prononçait pour la validité.

Au corps de l'article, saint Thomas, pour résoudre la question, fait remarquer que « la confession est un acte de vertu et fait partie du sacrement. — Selon qu'elle est un acte de vertu, elle est un acte proprement méritoire. Et, de ce chef, la confession ne vaut pas sans la charité, qui est le principe du mérite. — Mais, selon qu'elle est une partie du sacrement, de ce chef elle ordonne celui qui se confesse par rapport au prêtre qui a les clefs de l'Église, lequel, par la confession, connaît la conscience de celui qui se confesse. A ce titre, la confession peut être même en celui qui n'est pas contrit : il peut, en effet, confesser ses péchés au prêtre et se soumettre aux clefs de l'Église. Et bien qu'alors il ne perçoive pas le fruit de l'absolution, cependant, quand la fiction disparaîtra », c'est-à-dire quand il aura la contrition, « il commencera à le percevoir. Il en est, du reste, ainsi, dans les autres sacrements. Aussi bien il n'est pas tenu de réitérer sa confession, alors qu'il s'est approché » sans avoir les dispositions voulues ou « dans l'état de fiction ; mais il est tenu après », quand il se présente de nouveau au prêtre, « de confesser qu'il était dans l'état de fiction » au moment où il s'est confessé précédemment.

L'*ad primum* explique qu' « il faut entendre ce texte » cité par l'objection, « du fruit de la confession à percevoir, que nul ne perçoit, en effet, s'il est hors de la charité » : il s'agit

là du fruit qui consiste dans le mérite de l'acte. Que s'il s'agissait du fruit à percevoir que constitue la grâce du pardon demandé au prêtre et qui sera accordée par l'absolution sacramentelle, rien n'empêche que ce fruit soit perçu au moment voulu, c'est-à-dire quand le prêtre donne l'absolution, même si au moment où le pénitent se présente et fait sa confession il n'est pas encore en état de grâce, n'ayant pas la contrition mais seulement l'attrition. C'est ce que nous avons exposé plus haut quand il s'est agi de l'attrition et de la contrition.

L'*ad secundum* déclare que « la contrition et la satisfaction » sont des actes qui « se font » en s'adressant directement « à Dieu ; tandis que la confession se fait à l'homme. Et c'est pourquoi il est de la raison de la contrition et de la satisfaction que l'homme soit uni à Dieu par la charité ; mais ce n'est pas de la raison de la confession ». La contrition implique un mouvement du cœur vers Dieu l'aimant par-dessus tout et regrettant, en raison même de cet amour, les péchés qui l'ont offensé. La satisfaction implique l'accomplissement d'une peine en vue de compenser Dieu pour l'offense commise contre Lui et dont Il a daigné accorder le pardon. Il est manifeste que ces deux actes sont inséparables de la charité. La confession, au contraire, est l'aveu de ses fautes à un homme qui tient la place de Dieu, à l'effet de lui soumettre, selon qu'on est tenu de le faire, les péchés graves que l'on a commis. Or cet aveu peut se faire, même si on continue d'être encore affectionné au péché et par suite hors de la grâce et de la charité.

L'*ad tertium* insiste dans ce sens et exprime cela même que nous venons de formuler. « Celui qui relate les péchés qu'il a, dit vrai. Et, de ce chef, le cœur concorde aux paroles quant à la substance de la confession, bien que le cœur ne soit pas en accord avec la fin de la confession », qui est d'obtenir de Dieu son pardon et de changer de vie.

La « substance de la confession », pour garder la formule même de saint Thomas, consiste en ce que le fidèle baptisé qui a commis des péchés mortels après le baptême, se présente à un prêtre qui a le pouvoir d'entendre sa confession en vue

de l'absoudre de ses péchés, et confesse à ce prêtre les péchés qu'il a commis. Il se peut que ce fidèle qui se confesse ne soit pas dans les dispositions voulues pour recevoir l'absolution. Non seulement il n'a pas la contrition qui impliquerait déjà la charité et la grâce, mais il n'a même pas l'attrition qui serait l'acheminement à la grâce et à la charité devant être obtenus par l'absolution sacramentelle. Toutefois, s'il confesse ses péchés tels qu'ils sont, sa confession est vraie. Quand il se confesse de nouveau, et il sera tenu de le faire sous peine de ne pas avoir la grâce du pardon, il n'aura pas à accuser les péchés déjà confessés. Il suffira mais il faudra qu'il accuse l'état de fiction ou d'indisposition voulue qui ne lui a pas permis de recevoir validement l'absolution de ses fautes. Pour ce qui est du précepte de la confession annuelle, on n'y peut satisfaire que par la confession faite dans les dispositions voulues, c'est-à-dire hors de l'état de fiction et selon qu'on s'efforce à exciter dans son cœur au moins l'attrition des péchés que l'on confesse. — La confession peut exister même sans être informée par la charité et la grâce. Mais, pour qu'elle soit, que faudra-t-il qu'elle soit en elle-même. Si, par exemple, elle n'était que partielle, non totale ou complète, pourrait-on dire encore qu'elle est, ou, au contraire, faut-il, de toute nécessité, pour qu'elle soit, qu'elle soit entière, intégrale, comprenant tous les péchés commis. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il faut que la confession soit intégrale?

Quatre objections veulent prouver qu' « il ne faut pas que la confession soit intégrale » ou entière, « savoir que l'on confesse tous ses péchés à un même prêtre ». — La première dit que « la honte » qu'il y a à accuser ses péchés « concourt à la diminution de la peine. Or, plus sont nombreux les prêtres à qui l'on se confesse, plus on a de la honte à se confesser.

Donc la confession sera plus fructueuse si on la divise entre plusieurs prêtres ». — La deuxième objection déclare que « la confession est nécessaire à cette fin, dans la pénitence, pour que la peine soit taxée au péché selon le jugement du prêtre. Or, une peine suffisante peut être taxée par divers prêtres pour divers péchés. Donc il n'est pas nécessaire que tous les péchés soient confessés à un seul prêtre ». — La troisième objection fait observer qu' « il peut arriver qu'après la confession faite et la satisfaction accomplie, l'on se souvienne d'un péché mortel qu'on n'avait pas dans la mémoire quand on se confessait, et qu'au moment où l'on s'en souvient l'on n'ait plus à sa portée son propre prêtre à qui d'abord l'on s'était confessé. Donc il sera possible de confesser ce seul péché à un autre prêtre. Et, dans ce cas, les divers péchés auront été confessés à divers prêtres ». — La quatrième objection arguë de ce que « la confession ne doit être faite au prêtre pour les divers péchés qu'en raison de l'absolution. Or, quelquefois, le prêtre qui entend la confession peut absoudre de certains péchés et non pas de certains autres. Donc, au moins en pareil cas, il n'est pas nécessaire que la confession soit intégrale », ou tout entière faite au même prêtre.

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « l'hypocrisie est un obstacle à la pénitence. Or diviser sa confession *appartient à l'hypocrisie*, comme le dit saint Augustin (ou plutôt l'Anonyme du livre *De la vraie et de la fausse pénitence*, ch. xv). Donc la confession doit être intégrale ». — Le second argument dit que « la confession est une partie de la pénitence. Or, la pénitence doit être intégrale. Donc la confession doit l'être aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « pour la guérison corporelle, il faut que le médecin connaisse non pas seulement le mal contre lequel il doit donner le remède, mais aussi, d'une manière universelle, tout l'état de l'infirme; parce que tel mal est aggravé du fait qu'un autre lui est joint, et le remède qui conviendrait contre un mal apporterait du dommage à cause de l'autre. Et pareillement pour le péché. Là aussi un péché est aggravé par l'adjonction d'un autre; et ce

qui serait pour l'un le remède approprié serait au contraire un excitant pour l'autre, attendu que parfois le même sujet est infecté de péchés contraires, comme l'enseigne saint Grégoire dans le *Pastoral* (part. III, ch. III). Et c'est pourquoi il est de la nécessité de la confession que l'homme confesse tous les péchés qu'il a dans sa mémoire. Que s'il ne le fait pas, sa confession n'est pas une confession mais une simulation de la confession ».

L'*ad primum* déclare que « si la honte serait, en effet, multipliée, en divisant les divers péchés pour les confesser à divers prêtres, cependant toutes ces confessions diverses prises ensemble apportent moins de honte que celle qui consiste à confesser d'un seul coup tous ses péchés. C'est qu'en effet, un péché considéré à part ne montre pas la mauvaise disposition du pécheur comme s'il est considéré ensemble avec plusieurs autres : car l'homme tombe parfois en un péché par ignorance ou par faiblesse ; mais la multitude des péchés montre la malice de celui qui pèche, ou sa grande corruption ».

L'*ad secundum* répond que « la peine imposée par divers confesseurs ne serait pas suffisante ; parce que chacun considérerait seulement un péché en lui-même et non la gravité qu'il a de ce qu'un autre lui est adjoint ; et, quelquefois, la peine qui serait donnée contre un péché provoquerait à commettre d'autres péchés. — De plus, le prêtre qui entend la confession tient la place de Dieu. Et donc la confession doit lui être faite comme elle est faite à Dieu dans la contrition. De même donc que la contrition ne serait pas si elle ne portait sur tous les péchés, de même il n'y a de confession que si l'on confesse tous les péchés dont on se souvient ».

L'*ad tertium* nous avertit qu' « il en est qui disent que, si quelqu'un se souvient des péchés qu'il avait d'abord oubliés, il doit de nouveau confesser ceux-là aussi qu'il avait confessés précédemment ; surtout quand il ne peut pas retrouver celui à qui il s'était d'abord confessé et qui connaît tous les péchés, afin que la quantité de toute la faute ou culpabilité soit connue du même prêtre. — Mais », déclare saint Thomas, « cela ne semble pas être nécessaire. Le péché, en effet, a sa gravité de

lui-même et de l'adjonction d'autres péchés. Pour les péchés dont le pécheur s'est déjà confessé, il a manifesté la quantité ou la gravité qui était la leur en eux-mêmes. Et il suffira, pour que le prêtre connaisse l'une et l'autre gravité du péché qui avait été oublié, que celui qui se confesse dise ce dernier péché d'une manière explicite et les autres en général disant que s'étant confessé de beaucoup d'autres péchés il avait oublié celui-là ».

L'*ad quartum* dit que « même si le prêtre ne peut pas absoudre de tous les péchés, le pénitent est encore tenu de les lui confesser tous afin qu'il connaisse la gravité de toute la culpabilité et que pour les péchés qu'il ne peut pas absoudre il renvoie le pénitent à son supérieur » qui a ce pouvoir.

C'est donc au même prêtre à qui l'on se confesse qu'il faut avouer tous les péchés mortels qu'on peut avoir sur sa conscience et qui n'ont pas encore été soumis au pouvoir des clefs sauf le cas d'oubli, où il suffira de spécifier, dans la confession faite à un autre, le péché oublié. — Mais comment doit se faire cette confession. Faut-il que ce soit toujours le pénitent lui-même qui se confesse, et qu'il se confesse oralement; ou bien serait-il possible de se confesser par quelque autre ou à tout le moins par écrit. L'article suivant va nous répondre.

Article III.

Si l'on peut se confesser par un autre ou par écrit?

Trois objections veulent prouver que « l'on peut se confesser par un autre, ou par écrit ». — La première arguë de ce que « la confession est nécessaire pour que la conscience du pénitent soit découverte au prêtre. Or, l'homme peut tout aussi bien manifester sa conscience au prêtre par un autre, ou par écrit. Donc il suffit qu'on se confesse par un autre, ou par écrit ». — La deuxième objection dit qu' « il en est qui ne sont pas compris par leurs propres prêtres » auxquels

cependant il fallait qu'ils se confessent dans l'ancien droit, « à cause de la diversité de la langue; et ceux-là ne peuvent se confesser que par un autre », qui servira d'interprète. « Donc il n'est pas de la nécessité du sacrement que l'on se confesse par soi-même ». — La troisième objection déclare, toujours selon le droit d'alors, qu' « il est de la nécessité du sacrement que l'homme se confesse au propre prêtre, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 8, art. 4). Or, quelquefois, le propre prêtre est absent et le pénitent ne peut pas s'adresser à lui oralement; il pourrait cependant lui manifester sa conscience par écrit. Donc il semble qu'il doive lui transmettre par écrit la manifestation de sa conscience ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « l'homme est obligé à la confession des péchés comme à la confession de la foi. Or, la confession de la foi doit être faite *de bouche*; comme on le voit par l'Épître *aux Romains*, ch. x (v. 10). Donc pareillement la confession des péchés ». — Le second argument en appelle à ce principe, que « celui qui a péché par lui-même doit par lui-même faire pénitence. Or, la confession est une partie de la pénitence. Donc le pénitent doit se confesser de sa propre bouche ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer, à nouveau, que « la confession n'est pas seulement un acte de vertu; elle est aussi une partie du sacrement. Et il est vrai qu'à la considérer selon qu'elle est un acte de vertu, il suffirait qu'elle fût faite, n'importe en quelle manière », c'est-à-dire de vive voix, ou par écrit, ou par un autre, « bien que la difficulté » dont triomphe la vertu, « ne fût pas la même en un mode comme dans l'autre. Mais selon qu'elle est une partie du sacrement, elle a un acte déterminé, comme aussi les autres sacrements ont une matière déterminée. Et comme, dans le baptême, pour signifier l'ablution intérieure, on prend l'élément dont on se sert le plus pour laver », c'est-à-dire l'eau, « de même dans l'acte sacramentel ordonné à manifester, on prend l'acte dont nous avons le plus coutume de nous servir pour manifester, savoir la propre parole. Les autres modes, en effet, n'ont été introduits que pour suppléer celui-là » quand il fait défaut. —

On remarquera la force de cette assimilation donnée ici par saint Thomas. Toutefois, comme le saint Docteur va nous l'expliquer lui-même à l'*ad 2um*, l'assimilation n'a lieu ou ne doit se faire que dans une certaine mesure ou jusqu'à un certain degré.

L'*ad primum* appuie sur l'assimilation que nous venons de souligner. « Comme, dans le baptême, il ne suffit pas de laver comment que ce soit, mais par un élément déterminé », qui est celui de l'eau ; « de même, dans la pénitence, non plus, il ne suffit pas », selon la règle générale ou dans les cas normaux, « de manifester les péchés comment que ce soit, mais il faut qu'ils soient manifestés par un acte déterminé », qui est celui de la propre parole.

L'*ad secundum* va nous expliquer les exceptions à la règle générale, et comment, de ce chef, l'assimilation avec le baptême n'est pas absolue. « Pour celui qui n'a pas l'usage de la langue, comme le muet ou quiconque use d'une autre langue, il suffit qu'il se confesse par écrit, ou par signe, ou par interprète. La raison en est qu'on n'exige pas de l'homme plus qu'il n'est en son pouvoir ». Et, en cela, est la différence avec le baptême : car, « pour le baptême, l'homme ne peut le recevoir que dans » l'élément de « l'eau ». Toutefois, le principe invoqué demeure vrai, même alors ; savoir qu'on n'exige pas de l'homme plus qu'il ne peut donner. « C'est qu'en effet, l'eau est chose entièrement extérieure et nous est appliquée par un autre. L'acte de la confession, au contraire, est de nous : et c'est pourquoi, lorsque nous ne pouvons pas l'accomplir d'une manière, il faut l'accomplir d'une autre selon qu'il est en notre pouvoir ».

L'*ad tertium* n'accepte pas la confession à distance et par écrit. « Dans l'absence du propre prêtre, on peut se confesser aussi à un laïque », comme il a été expliqué plus haut. « Et c'est pourquoi il ne faut pas que la confession se fasse par écrit. C'est qu'en effet, pour la nécessité de la confession l'acte importe plus que celui à qui on la fait ». Il faut que ce soit un acte personnel par lequel on s'adresse à quelqu'un qui est là présent : normalement, cet acte doit être sa propre parole ;

ou, à défaut de la propre parole, tout autre mode de signifier ou de traduire, par écrit, ou par signes, ou même par interprète. Transmettre à distance, en utilisant l'écrit ou l'ambassade ne saurait suffire. — Que penser, aujourd'hui, du téléphone ? Ce moyen, semble-t-il, garde la parole et aussi une certaine présence. Oui ; mais ce n'est que la présence du *son transmis*, non la présence de la personne. Et, de ce chef, il semble que nous devons le déclarer insuffisant comme celui de l'écrit transmis.

La confession doit être faite au prêtre, tout entière au même prêtre, et de vive voix autant qu'il est possible. — Cette confession, ainsi faite, doit avoir, pour porter tout son fruit, certaines conditions. Elles étaient marquées, par les docteurs, au nombre de seize. Saint Thomas se propose de les justifier. Et c'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les seize conditions assignées par les maîtres sont requises pour la confession?

Cinq objections veulent prouver que « les seize conditions assignées par les maîtres et contenues dans ces vers » latins « ne sont pas requises pour la confession :

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda.
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Que la confession soit simple, humble, pure, fidèle,
Fréquente aussi, nue, discrète, spontanée, rougissante,
Intégrale, secrète, portée aux larmes, sans retard,
Forte et qui accuse, et qu'elle soit prompte à obéir.

La première objection dit que « la *foi* et la *simplicité* et la *force* sont par elles-mêmes des vertus. Elles ne doivent donc pas être marquées comme conditions de la confession ». — La deuxième objection fait observer que « cela est *pur*, qui n'a pas de

mélange. Pareillement, ce qui est *simple* exclut la composition et la mixtion. Il est donc inutile et superflu de marquer les deux ». — La troisième objection déclare que « le péché commis une fois, nul n'est tenu de le confesser qu'une fois. Donc, si l'homme ne retombe pas dans le péché, il n'est pas requis que la confession soit *fréquente* ». — La quatrième objection rappelle que « la confession est ordonnée à la satisfaction. Or, la satisfaction » ou la peine à accomplir « est quelquefois publique. Donc la confession non plus ne doit pas être toujours *secrète* ». — La cinquième objection arguë de ce que « les choses qui ne sont pas en notre pouvoir ne sont pas requises de nous. Or, *répandre des larmes* n'est pas en notre pouvoir. Donc ce n'est pas requis de celui qui se confesse ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*. La citation des conditions acceptées par les maîtres suffit.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « parmi les conditions indiquées, quelques-unes sont de la nécessité de la confession, et d'autres sont pour sa perfection. Celles qui sont de la nécessité de la confession », ou sans lesquelles la confession ne peut pas être, « lui conviennent ou selon qu'elle est un acte de vertu, ou selon qu'elle est une partie du sacrement. Au premier titre, elles peuvent lui convenir ou sous la raison de vertu en général, ou sous la raison de telle vertu spéciale dont elle est l'acte, ou sous la raison même d'acte. — Comme vertu en général, on a quatre conditions. La première est que le sujet de la vertu ait la *science*. Et, de ce chef, la confession est dite être *discrète*, selon qu'en tout acte de vertu est requise la prudence. La seconde condition est que le sujet *choisisse*, parce que les actes des vertus doivent être volontaires. Et, de ce chef, la confession est dite *spontanée*. La troisième condition est le *en vue de quoi*, c'est-à-dire qu'on doit agir pour la fin voulue. Et, de ce chef, la confession doit être *pure*, c'est-à-dire que l'intention doit être droite. La quatrième condition est qu'*elle agisse d'une façon inébranlable*. Et, de ce chef, la confession doit être *forte*, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être laissée en raison de la honte qu'on y éprouve. — Mais la confession est aussi un acte de la vertu de pénitence. Laquelle a son commencement

dans l'horreur de la turpitude du péché. Et, de ce chef, la confession doit être *rougissante*, c'est-à-dire qu'on ne doit pas s'enorgueillir de ses péchés en raison d'une certaine pompe ou vanité du siècle qui s'y trouve jointe. En second lieu, elle va à la douleur du péché commis. Et, de ce chef, elle doit être *portée aux larmes*. En troisième lieu, elle se termine dans le mépris de soi. Et, de ce chef, elle doit être *humble*, s'avouant misérable et infirme. — A considérer la raison propre de cet acte qui est la confession, la confession a d'être une manifestion. Laquelle manifestation peut être empêchée par quatre choses. D'abord, par la fausseté. Et, de ce chef, la confession est dite *fidèle*, c'est-à-dire, *vraie*. Secondement, par l'obscurité. Et, contre cela, elle est dite *nue*; c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être enveloppée de paroles qui l'obscurcissent. Troisièmement, par la multiplicité des paroles. Et, contre cela, elle est dite *simple*, pour signifier qu'on ne doit dire, en confession, que ce qui se rapporte à la quantité du péché. Quatrièmement, qu'on ne soustraie point quelque chose de ce qui doit être manifesté. Et, contre cela, elle est dite *intégrale*. — Selon que la confession est une partie du sacrement, elle a trait au jugement du prêtre, qui est le ministre du sacrement. Et il faut, de ce chef, qu'elle soit une *accusation*, du côté de celui qui se confesse; *prête à obéir*, par comparaison au prêtre; *secrète*, quant à la condition du for, dans lequel il s'agit des secrets de la conscience ». — Tout cela regarde l'être même de la confession et se trouve requis de toute nécessité pour qu'elle porte son fruit qui est le pardon du pécheur et sa rentrée en grâce auprès de Dieu. — « Mais il est de sa perfection, qu'elle soit *fréquente*; et qu'elle soit *accélérée*, c'est-à-dire qu'on se confesse tout de suite » dès qu'on a un péché sur sa conscience.

L'*ad primum* dit qu' « il n'y a pas d'inconvénient à ce que la condition d'une vertu se trouve dans l'acte d'une autre qui est commandée par elle; ou aussi parce que le milieu » ou l'objet propre « qui est celui d'une vertu principalement peut être celui d'autres vertus par participation ».

L'*ad secundum* explique que « cette condition, qu'elle soit *pure*, exclut la perversité de l'intention, de laquelle l'homme se

rend pur ; mais qu'elle soit *simple* exclut l'admission de quelque chose d'étranger », qui n'appartient pas aux péchés objets de la confession.

L'*ad tertium* accorde que « cette condition, qu'elle soit *fréquente*, n'est pas de la nécessité de la confession ; mais de la perfection ».

L'*ad quartum* dit qu' « en raison du scandale des autres qui peuvent être inclinés au mal par l'audition des péchés, la confession ne doit pas être faite en public, mais d'une manière occulte », c'est-à-dire dans le secret, sans qu'on puisse l'entendre. — Il n'en va pas de même pour la satisfaction ; parce que « de la peine satisfactoire on ne risque pas autant de se scandaliser. Parfois, en effet, des œuvres satisfactoires semblables sont faites pour un petit péché ou même sans qu'il y ait péché ».

L'*ad quintum* fait observer qu' « il faut entendre ces larmes, des larmes de l'esprit ou de l'âme », non des larmes des yeux du corps. Et c'est une expression métaphorique pour marquer la douleur de la contrition.

Le soin avec lequel les maîtres et docteurs assignaient les conditions de la confession, conditions que saint Thomas fait siennes et qu'il a si admirablement justifiées, nous montre l'importance de l'acte que ces conditions doivent entourer ou revêtir. On ne saurait donc trop les méditer, les retenir et s'y conformer dans la pratique. — Un dernier aspect de la confession considérée en elle-même est celui qui a trait à l'effet qu'elle produit. Nous devons maintenant l'étudier. Et c'est l'objet de la question suivante.

QUESTION X

DE L'EFFET DE LA CONFESSION

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la confession délivre de la mort du péché ?
2° Si la confession délivre en quelque manière de la peine du péché ?
3° Si la confession ouvre le paradis ?
4° Si la confession donne l'espérance du salut ?
5° Si la confession générale efface les péchés mortels oubliés ?

Les quatre premiers articles sont les quatre q[lae] de l'article 5, q. 3, dist. XVII. L'article 5 est tiré de la question XXI, q. 2, art. 2.

Article Premier.

Si la confession délivre de la mort du péché?

Deux objections veulent prouver que « la confession ne délivre pas de la mort du péché ». — La première arguë de ce que « la confession suit la contrition. Or, la contrition suffit à effacer la coulpe. Donc la confession ne délivre pas de la mort du péché ». Elle vient quand cette délivrance est déjà faite. — « La seconde objection dit que « comme le péché mortel est coulpe ou faute, de même aussi le péché véniel. Or, par la confession, *ce qui était mortel devient véniel*, comme il est dit dans le texte » des *Sentences*. « Donc, par la confession, la coulpe n'est pas remise; mais une coulpe est changée en une autre ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la confession est

une partie du sacrement de pénitence. Or, la pénitence délivre de la coulpe. Donc aussi la confession ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la pénitence, en tant qu'elle est sacrement, se parfait surtout dans la confession. C'est, en effet, par la confession que l'homme se soumet aux ministres de l'Église, qui sont les dispensateurs des sacrements. Quant à la contrition, elle a, annexé, le vœu ou le désir et la volonté de la confession. Et la satisfaction est taxée selon le jugement du prêtre à qui est faite la confession ». C'est donc bien la confession qui est le centre ou le nœud de tout dans le sacrement de pénitence. Et le langage chrétien ne s'y est pas trompé. Car pour dire qu'on va recevoir le sacrement de pénitence, le peuple chrétien dit qu'on va se confesser. « D'autre part, dans le sacrement de pénitence, est donnée la grâce, par laquelle est faite la rémission des péchés, comme dans le baptême ». Ces deux sacrements sont même, à cause de cela, appelés sacrements des morts; parce que ceux qui s'en approchent peuvent être dans l'état de mort spirituelle, et ils y retrouvent la vie de la grâce. « Il s'ensuit que la confession, en vertu de l'absolution qui l'accompagne, remet la coulpe de la même manière, comme le baptême. Le baptême, en effet, délivre de la mort du péché non seulement pour autant qu'il est actuellement perçu, mais aussi selon qu'il est dans le désir, comme on le voit pour ceux-là qui viennent au baptême déjà sanctifiés. Et si le sujet n'y met pas d'obstacle, à supposer que les péchés », dans l'adulte, « n'aient pas été précédemment remis, la collation même du baptême apporte la grâce qui les remet. Et, semblablement, il faut dire, au sujet de la confession jointe à l'absolution, que selon qu'elle a précédé dans le désir du pénitent » contrit, « elle a délivré de la coulpe; et, ensuite, au moment de la confession et de l'absolution, la grâce est augmentée. Que si la précédente douleur des péchés n'avait pas suffi à la raison de contrition », si elle n'était qu'une simple attrition, et ceci peut être fréquemment le cas du pénitent qui vient se confesser, « c'est au moment de la confession et de l'absolution qu'est donnée la rémission des péchés, pourvu que le pénitent soit

bien disposé », c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de fiction en lui et qu'il ne garde pas l'attachement indu au péché. « Et, de même qu'il est dit du baptême qu'il délivre de la mort » spirituelle; « de même aussi on peut le dire de la confession ».

L'*ad primum* fait observer que « la contrition a, annexé, le vœu ou le désir et la volonté de la confession. Et, par suite, elle délivre les pénitents de la coulpe de la même manière que le désir du baptême délivre ceux qui doivent être baptisés ».

L'*ad secundum* répond que « le mot *véniel* », dans le texte de la lettre auquel en appelait l'objection, « n'est point pris pour la coulpe ou le péché véniel, mais pour la peine qui est facilement expiable », alors que ce qui est la peine du péché mortel est, de soi, inexpiable et durera toute l'éternité. « Il ne suit donc pas, de là, que la coulpe se change en coulpe. Elle est entièrement anéantie. — C'est qu'en effet, le mot véniel se dit en un triple sens. D'abord, pour désigner le péché qui dans son genre ou sa nature, se distingue du péché mortel; comme une parole oiseuse. En second lieu, à considérer la cause, c'est-à-dire que le péché appelé de ce nom a en soi une cause de pardon » ou d'excuse, « comme le péché qui vient de la faiblesse. En troisième lieu, véniel se dit en raison de ce qui arrive en effet. Et c'est ainsi qu'il est pris dans le cas présent. Par la confession, en effet, il arrive que l'homme obtient le pardon de sa faute passée ».

La confession est la partie la plus saillante, la plus en relief, si l'on peut ainsi dire, du sacrement de pénitence. En elle se concentre tout ce qui, du côté du pénitent, doit aboutir à obtenir du prêtre l'absolution des péchés. Et, pour autant, il est manifeste que, de soi, quand elle est ce qu'elle doit être, elle va elle-même à la rémission des péchés. Le seul désir de se confesser animé par la contrition implique la grâce qui remet les péchés. Et si, avant la confession effectuée ou tandis qu'elle se fait, le pénitent n'avait encore que l'attrition, aussitôt que l'absolution du prêtre est donnée, l'attrition est changée en

contrition et les péchés sont remis en même temps que la grâce est répandue dans l'âme. — Peut-on dire aussi que la confession soit de quelque efficacité pour la rémission de la peine? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la confession délivre en quelque manière de la peine?

Deux objections veulent prouver que « la confession ne délivre en aucune manière de la peine » due au péché. — La première dit qu' « au péché n'est due que la peine éternelle ou la peine temporelle. Or, la peine éternelle est remise par la contrition; et la peine temporelle, par la satisfaction. Donc par la confession il n'est rien de la peine qui soit remis ». — La seconde objection arguë de ce que « *la volonté est réputée pour le fait*, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*. « Or, celui qui est contrit a le propos de se confesser. Donc ce propos a pour lui la même valeur que s'il s'était confessé. Et dès lors, quand ensuite il fait sa confession, il n'est rien de la peine qui lui soit remis » : la rémission qu'on pourrait attribuer à la confession a déjà eu lieu, avant que la confession se fasse.

L'argument *sed contra* fait observer que « la confession a une certaine peine » qui l'accompagne : car, de soi, il est pénible de se confesser. « Or, par toutes les œuvres qui impliquent une certaine peine, la peine due au péché se trouve expiée. Donc elle l'est aussi par la confession ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la confession, ensemble avec l'absolution, a la vertu de délivrer de la peine » due au péché, « d'une double manière. — D'abord, en vertu même de l'absolution. De la sorte, son seul désir libère », quand il émane d'un cœur contrit, « de la peine éternelle, comme aussi de la coulpe : cette peine est celle qui implique la condamnation et l'extermination totale » : c'est la peine éternelle de l'enfer. « Mais quand l'homme est délivré de cette

peine, il demeure encore obligé à la peine temporelle, selon que la peine est un remède qui purifie et qui promeut » à un bien plus grand. « Cette peine reste à subir dans le purgatoire, même pour ceux qui sont délivrés de la peine de l'enfer. Elle est improportionnée aux forces du pénitent qui vit sur cette terre. Mais, par la vertu des clefs, elle est diminuée de telle sorte qu'elle demeure proportionnée aux forces du pénitent, en telle manière que par la satisfaction il peut se purifier » ou s'acquitter même totalement de la peine à subir. On remarquera cette dernière affirmation de saint Thomas. Et combien elle est consolante. Elle nous montre aussi excellemment la vertu des clefs dans le sacrement de pénitence : ce qui justifierait à lui seul la pratique des saints ou des âmes vraiment pieuses, si avides de recourir au sacrement de pénitence pour réappliquer à nouveau sur leurs fautes passées la vertu du sacrement. — « D'une autre manière, la confession diminue la peine » due au péché, « par la nature même de l'acte de celui qui se confesse, lequel a, annexée à lui, la peine de la honte qu'il y a à faire l'aveu de ses fautes. Et c'est pourquoi la peine est d'autant plus diminuée qu'on se confesse plus souvent des mêmes péchés ». Ici encore, on remarquera la portée pratique de cette doctrine; et l'on comprendra mieux à sa lumière la conduite des âmes vraiment éclairées sur leurs intérêts les plus vitaux qui se font une loi de revenir souvent, dans leurs confessions, non par scrupule maladif, ce qu'il faudrait éviter, mais par le désir d'une purification et d'une libération plus parfaite, sur leurs fautes maintes fois déjà précédemment accusées.

« Et, par là », fait observer saint Thomas, « l'on voit ce qu'il faut répondre *à la première objection* ».

L'*ad secundum* répond que « la volonté n'est point réputée pour le fait dans les choses qui dépendent d'un autre; comme pour le baptême : la volonté de recevoir le baptême, en effet, ne vaut pas autant que la réception même du sacrement. C'est pour les choses qui dépendent totalement de l'homme lui-même, que la volonté est réputée pour le fait. C'est aussi pour ce qui regarde la récompense essentielle; mais non quant à l'éloigne-

ment de la peine », ou à son paiement, « et autres choses de ce genre, relativement auxquelles se considère le mérite d'une façon accidentelle et secondairement. Et c'est pourquoi celui qui s'est confessé et a été absous sera moins puni dans le purgatoire que celui qui n'aura été que contrit », sans s'être confessé en fait et sans avoir reçu l'absolution.

La confession est du plus haut prix pour diminuer et éteindre la dette de la peine temporelle qui peut demeurer même après qu'on a recouvré la grâce de la rémission des péchés : grâce qui peut être obtenue avant même qu'on accomplisse l'acte de la confession, du seul fait que, contrit de ses péchés, on se propose de recourir au prêtre par la confession pour avoir l'absolution. Quand, en effet, on recourt ainsi au prêtre, se confessant de ses péchés et en recevant l'absolution, à chaque fois, par la vertu du sacrement et par le côté pénible de la confession, il se produit une diminution de la peine qu'il resterait à expier dans le purgatoire; et la diminution peut aller jusqu'à extinction complète. — Peut-on dire aussi que la confession ouvre le Paradis? L'article suivant nous donnera la réponse.

Article III.

Si la confession ouvre le Paradis?

Deux objections veulent pouver que « la confession n'ouvre pas le Paradis », comme le dit la lettre du texte des *Sentences*. — La première déclare que « les causes diverses ont des effets divers. Or, l'ouverture du Paradis est l'effet du baptême », comme nous l'avons vu dans la question des effets du baptême (III, q. 69, art. 7). Donc elle n'est pas l'effet de la confession ». — La seconde objection fait remarquer qu' « on ne peut pas entrer en ce qui est fermé, avant que ce soit ouvert. Or, avant la confession, le mourant peut entrer », s'il a déjà la grâce, « dans le Paradis. Donc ce n'est pas la confession qui ouvre le Paradis ».

L'argument *sed contra* dit que « la confesssion fait que l'homme se soumet aux clefs de l'Église. Or, par elles, le Paradis est ouvert. Donc il l'est aussi par la confession ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond simplement que « ce qui empêche pour quelqu'un l'entrée du Paradis, c'est la coulpe et la dette de la peine. Et parce que la confession enlève ces obstacles, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 1, 2), à cause de cela, elle est dite ouvrir le Paradis ».

L'*ad primum* accorde que « le baptême et la pénitence sont des sacrements divers; mais cependant ils agissent en vertu de l'unique Passion du Christ, par laquelle a été ouverte l'entrée du Paradis ».

L'*ad secundum* dit qu' « avant le vœu » ou le désir et le propos « de la confession, le Paradis était fermé au pécheur ayant commis le péché mortel, bien que, dans la suite, par la contrition, impliquant le vœu de la confession, il lui ait été ouvert même avant qu'il ait fait actuellement sa confession. Toutefois l'obstacle de la dette relative à la peine n'est point totalement enlevé avant la confession et la satisfaction ».

C'est donc en toute vérité que nous pouvons et devons dire que la confession ouvre le Paradis. Sans elle, sans le désir de la faire en son temps, nul de ceux qui ont un péché mortel sur la conscience commis après le baptême, ne saurait entrer au Ciel. Voulue et désirée, elle suffit pour que l'obstacle du péché qui fermait l'entrée du Paradis soit levé. Il est vrai que l'obstacle de la peine à subir peut demeurer encore. Mais cet obstacle lui-même disparaît avec la confession réalisée et accompagnée de la satisfaction parfaitement accomplie. — Un autre effet de la confession était encore assigné dans la lettre du texte des *Sentences*. Il était dit que la confession donne l'espoir du salut. Saint Thomas se propose d'en étudier le bien-fondé. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'effet de la confession doit être assigné, qu'elle donne l'espoir du salut?

Deux objections veulent prouver que « l'effet de la confession ne doit pas être assigné, qu'elle donne l'espoir du salut ». — La première dit que « l'espérance provient de tous les actes méritoires. Et, par suite, elle ne semble pas être le propre effet de la confession ». — La seconde objection arguë de ce que « par la tribulation, nous parvenons à l'espérance, comme on le voit *aux Romains*, ch. v (v. 3, 4). Or, c'est surtout dans la satisfaction » ou en accomplissant la peine qui lui a été marquée, « que l'homme soutient la tribulation. Donc c'est plutôt à la satisfaction et non pas à la confession qu'il appartient de donner l'espérance du salut ».

L'argument *sed contra* déclare que « par la confession, l'homme devient *plus humble et plus doux*, comme le dit le Maître » Pierre Lombard « dans la lettre » du texte des *Sentences*. Donc c'est l'effet de la confesion de donner l'espérance du salut ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'espérance de la rémission des péchés n'est en nous que par le Christ. Et parce que l'homme, par la confession, se soumet aux clefs de l'Église qui ont leur vertu de la Passion du Christ, à cause de cela il est dit que la confession donne l'espérance du salut ».

L'*ad primum* fait observer que « ce n'est point des actes que peut venir principalement l'espérance du salut, mais de la grâce du Rédempteur. Et parce que la confession s'appuie sur la grâce du Rédempteur, à cause de cela elle donne l'espérance du salut non pas seulement comme acte méritoire, mais comme partie du sacrement ».

L'*ad secundum* dit que « la tribulation donne l'espérance du salut par l'expérience de la propre vertu et l'expiation de la peine; mais la confession la donne aussi de la manière qui a été dite ».

Étant une partie du sacrement, la confession agit, comme telle, en vertu de la Passion du Christ; et, de ce chef, elle porte avec elle l'espérance du salut, qui est, pour nous, tout entière, dans la vertu du sang rédempteur. — Un dernier point à considérer, touchant l'effet de la confession, est celui qui a trait à la confession générale, c'est-à-dire à la confession qui se fait d'une manière globale, ou en gros, accusant tous les péchés qu'on peut avoir, sans entrer, d'ailleurs, dans le détail de tel péché en particulier. Saint Thomas se demande, à ce sujet, si la confession générale suffit pour effacer les péchés mortels oubliés, qui n'ont jamais été distinctement accusés dans une confession sacramentelle. La réponse va nous être donnée dans l'article qui suit.

Article V.

Si la confession générale suffit pour effacer les péchés mortels oubliés?

Quatre objections veulent prouver « que la confession générale ne suffit point à effacer les péchés mortels oubliés ». — La première arguë de ce que « le péché effacé par la confession n'a pas à être confessé de nouveau. Si donc les péchés oubliés étaient effacés par la confession générale, il ne serait pas nécessaire qu'on les confesse lorsqu'ils reviennent à l'esprit ». — La deuxième objection dit que « quiconque n'a pas conscience de quelque péché ou bien n'a pas de péché, en effet, ou bien a oublié son péché. Si donc, par la confession générale, les péchés mortels oubliés sont remis, quiconque n'a pas conscience de quelque péché mortel peut être certain, par la confession générale, qu'il est libre de tout péché mortel. Ce qui est contre l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 4), » quand il dit : « *Je n'ai conscience de rien; mais en cela je ne suis pas justifié* ». — La troisième objection déclare que « nul ne doit tirer avantage de sa négligence. Or, il ne se peut pas que ce soit sans négligence que quelqu'un ait oublié un péché

mortel avant que ce péché soit remis. Donc il ne doit pas retirer de là cet avantage que le péché soit remis sans qu'il se soit confessé spécialement de ce péché ». — La quatrième objection en appelle à ce que « le péché qui est tout à fait ignoré est plus éloigné de la connaissance que le péché oublié. Or, la confession générale n'efface pas les péchés commis par ignorance ; car il s'ensuivrait que les hérétiques qui ne savent pas que certains péchés où ils se trouvent sont des péchés, ou aussi les gens simples seraient absous par la confession générale : ce qui est faux. Donc la confession générale n'enlève pas les péchés oubliés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier apporte « le psaume » (XXXIII, v. 6), où il est « dit : *Approchez-vous et soyez illuminés ; et que vos faces ne soient point confondues*. Or, celui qui confesse tout ce qu'il sait, s'approche de Dieu autant qu'il le peut. Et on ne peut pas demander de lui davantage. Donc il n'est pas confondu, de telle sorte qu'il soit repoussé, mais il obtient le pardon ». — Le second argument déclare que « celui qui se confesse obtient le pardon, à moins qu'il n'use de feinte. Or, celui qui confesse tous les péchés dont il a le souvenir, en ayant oublié quelques-uns, n'use pas de feinte ; parce qu'il a l'ignorance de ce qu'il a fait, ignorance qui excuse du péché. Donc il reçoit le pardon. Et, par suite, les péchés oubliés sont remis, attendu qu'il serait impie de supposer un demi pardon ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la confession agit » et produit son effet, « étant supposée la contrition qui efface la coulpe : de telle sorte que la confession est ordonnée directement à la rémission de la peine, qu'elle réalise et par l'humiliation ou la honte qui l'accompagne, et par la vertu des clefs auxquelles se soumet celui qui se confesse. Or, il arrive parfois qu'un péché a été effacé par la contrition précédente, en ce qui est de la coulpe, soit en général, si le souvenir n'en était point présent alors, soit aussi dans son espèce ou en lui-même, et cependant avant la confession ce péché a été oublié. Dans ce cas, la confession générale sacramentelle opère à l'effet de remettre la peine en vertu des clefs

auxquelles se soumet celui qui se confesse sans apposer, en ce qui est de lui, aucun obstacle. Mais du côté où la honte de la confession du péché diminuerait la peine, la peine du péché dont on n'a pas rougi devant le prêtre en s'en accusant d'une façon spéciale, n'est pas diminuée » et il faudra l'expier plus tard, soit dans cette vie, soit au purgatoire.

L'*ad primum* dit que « dans la confession sacramentelle, n'est pas seulement requise l'absolution, mais aussi est requis le jugement du prêtre qui doit imposer la satisfaction. Et c'est pourquoi, bien que le pénitent bénéficie de l'absolution » en vertu de la confession générale, « il est tenu cependant », lorsque lui revient le souvenir du péché oublié, « de le confesser pour suppléer à ce qui a manqué à la confession sacramentelle ». C'est, d'ailleurs, tout à son avantage, comme saint Thomas le souligne à l'*ad 3um*.

L'*ad secundum* rappelle que « la confession n'agit et ne produit son effet, comme il a été dit, qu'en présupposant la contrition. Or, de la contrition, nul ne peut savoir si elle aura été vraie », c'est-à-dire animée du pur amour de Dieu surnaturel ; « pas plus qu'on ne peut savoir avec certitude si on a la grâce. Et c'est pourquoi nul ne peut savoir avec certitude, si le péché oublié a été remis pour lui par la confession générale ; bien qu'il puisse le conjecturer et le supposer » pieusement.

L'*ad tertium* déclare que « celui-là » qui a son péché remis par la confession générale, « ne tire aucun avantage de sa négligence », à supposer qu'en effet ce soit par négligence qu'il a perdu le souvenir de son péché. « C'est qu'en effet, il ne reçoit pas une aussi pleine rémission qu'il l'eût reçue dans l'autre cas », c'est-à-dire en ayant le souvenir de son péché et en pouvant l'accuser distinctement en confession. « Il n'a pas, non plus, autant de mérite. Et, en outre, il est tenu de confesser son péché quand il lui revient en mémoire ».

L'*ad quartum* déclare que « l'ignorance du droit n'excuse pas, étant elle-même un péché ; mais l'ignorance du fait excuse (Cf. *Prima-Secundae*, q. 76, art. 2). Aussi bien celui qui

ne confesse pas ses péchés qu'il ignore être des péchés par ignorance du droit divin, n'est pas excusé du péché de feinte ou de fiction. Il serait excusé, au contraire, s'il ignorait que ce sont des péchés, par ignorance d'une circonstance particulière », qu'il peut ne pas dépendre de lui de connaître : « tel celui qui aurait des rapports avec une autre femme que la sienne, pensant que cette femme est la sienne », trompé qu'il serait, comme le fut Jacob à qui son beau-père Laban avait donné sa fille Lia au lieu de lui donner Rachel qu'il devait lui donner (*Genèse*, ch. XXIX, v. 23). « Or, l'oubli de l'acte du péché implique l'ignorance du fait. Et c'est pourquoi il excuse du péché de fiction dans la confession, qui empêche le fruit de l'absolution et de la confession ». L'oubli dont il s'agit ne suppose aucune feinte ou aucune tromperie. Il s'explique par la faiblesse humaine et va avec la bonne foi.

La confession générale dont il était question dans cet article n'est pas la confession qui se fait dans l'Église au début du saint sacrifice de la messe ou quand on récite telle ou telle partie de l'office liturgique, comme Prime ou Complies, ou toutes les fois qu'on a l'occasion de réciter en particulier ou en public le *Confiteor*. Ces autres confessions demeurent extra sacramentelles. Elles ne sont pas rattachées au sacrement. Elles ne constituent qu'une sorte de sacremental, qui ne va, de soi, qu'à la rémission des péchés véniels ou à une sorte de pratique satisfactoire pouvant diminuer la peine temporelle due au péché. Au contraire, la confesion générale dont nous a parlé saint Thomas, rentre dans le sacrement de pénitence. Elle se rattache à la confession proprement dite. Elle en est comme la conclusion normale. C'est-à-dire qu'après avoir accusé le détail des péchés dont on se souvient, il convient d'ajouter, en finissant, que l'on s'accuse aussi de tous les autres péchés que l'on pourrait avoir commis et dont on n'a pas connaissance ou dont on ne se souvient pas. Cette accusation en général est ce que saint Thomas appelait ici la confession générale. Et c'est à son sujet qu'il

nous a donné la doctrine que nous venons de lire. Elle est on ne peut plus fondée en raison théologique. On ne saurait trop s'y tenir dans la pratique. — Après l'étude de la confession en elle-même considérée dans sa nécessité, dans sa nature, dans son ministre, dans sa qualité, dans ses effets, il nous reste à étudier ce qui a trait au secret de la confession. C'est l'objet de la question suivante, qui sera la dernière du présent traité.

QUESTION XI

DU SECRET DE LA CONFESSION

Cette question comprend cinq articles :

1° Si, en tous les cas, l'homme est tenu de cacher ce qu'il a sous le sceau ou le secret de la confession?
2° Si le sceau ou le secret de la confession s'étend aux autres choses que celles qui sont de la confession?
3° Si c'est le prêtre seul qui est tenu au secret de la confession?
4° Si le prêtre peut le révéler aux autres, avec la permission de celui qui s'est confessé?
5° S'il est tenu de cacher les choses de la confession même s'il les a connues de par ailleurs?

Les cinq articles de cette question sont tirés de la distinction XXI, q. 3.

Article Premier.

Si, en tous les cas, l'homme est tenu de cacher ce qu'il a sous le sceau ou le secret de la confession?

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est pas en chacun des cas que le prêtre est tenu de cacher les péchés qu'il a connus sous le sceau de la confession ». — La première déclare que « comme le dit saint Bernard (*Des préceptes et des dispenses*, ch. II), *ce qui est institué pour la charité ne milite pas contre la charité*. Or, cacher la confession, en certains cas, militerait contre la charité : comme si quelqu'un sait dans la confession qu'un tel est hérétique, sans pouvoir l'amener à se désister de corrompre le peuple; et, semblablement, de celui qui sait par la confession que l'affinité existe entre deux personnes qui veulent contracter mariage. Donc

ceux-là sont tenus de révéler la confession ». — La deuxième objection fait observer que « ce à quoi l'on est obligé seulement par le précepte de l'Église, on n'est pas tenu de l'observer quand intervient un précepte de l'Église en sens contraire. Or, le secret de la confession a été introduit seulement par le précepte de l'Église. Si donc il est ordonné par l'Église que quiconque sait quelque chose au sujet de tel péché doit le dire, celui qui le sait par la confession est tenu de le dire ». — La troisième objection dit que « l'homme doit se préoccuper de sa conscience plus que de la réputation d'autrui; car la charité est ordonnée » et elle doit commencer par soi-même. « Or, parfois, celui qui cache le péché encourt le dommage de sa propre conscience : tel celui qui est cité comme témoin au sujet de ce péché et est forcé de jurer qu'il dira la vérité; ou, encore, tel cet Abbé qui connaît par la confession du prieur qui lui est soumis un péché dont l'occasion l'amène à la ruine s'il lui laisse le priorat, d'où il suit qu'il est tenu de le lui enlever en raison du devoir de sa charge pastorale, et, cependant, du fait qu'il le lui enlève il semble publier son péché. Donc il semble qu'en certain cas il est permis de rendre publique la confession ». — La quatrième objection suppose qu' « un prêtre, par la confession qu'il entend, peut prendre conscience que le sujet qui se confesse est indigne de la prélature. Or, chacun est tenu de s'opposer à la promotion des indignes, s'il y est intéressé lui-même. Puis donc qu'en s'y opposant, il semble induire le soupçon du péché, et, ainsi, en quelque manière, révéler la confession, il semble que parfois on est obligé de révéler la confession ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier apporte « la décrétale *De la pénitence et de la rémission* » où il est « dit : *Que le prêtre veille à ne trahir si peu que ce soit le pécheur par parole ou par signe ou de toute autre manière* ». — Le second argument déclare que « le prêtre doit se conformer à Dieu dont il est le ministre. Or, Dieu ne révèle pas les péchés qui sont manifestés par la confession : Il les couvre, au contraire. Donc le prêtre non plus ne doit pas les révéler ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les sacrements, les choses qui se font extérieurement sont les signes des choses qui se passent intérieurement. Et c'est pourquoi la confession par laquelle quelqu'un se soumet au prêtre est le signe de la confession intérieure par laquelle il se soumet à Dieu. Or, Dieu couvre et cache le péché de celui qui se soumet à Lui par la pénitence (Cf. *aux Romains*, ch. IV, v. 7). Il faut donc que cela aussi soit signifié dans le sacrement de la pénitence. Et voilà pourquoi il est de la nécessité du sacrement que la confession soit tenue cachée; et celui qui révèle la confession pèche comme violateur du sacrement ». Il commet donc un sacrilège. Cette raison est la raison foncière, tirée de la nature même du sacrement. Saint Thomas ajoute qu' « en plus de cela, il y a d'autres utilités à ce secret de la confession : par là, en effet, les hommes sont plus attirés à se confesser; et c'est aussi avec plus de simplicité qu'il confessent leurs péchés ». Nul doute que le secret de la confession, tenu par les fidèles comme absolu de la part du prêtre qui les entend, ne soit une des conditions les plus puissantes pour faciliter leur accès au sacrement de pénitence. Rien ne serait plus de nature, au contraire, à les en détourner, ou à diminuer la parfaite sincérité de leurs aveux, que la persuasion où ils seraient que le secret le plus absolu n'est point gardé par le prêtre qui les entend.

L'*ad primum* fait observer qu' « il en est qui disent que le prêtre n'est tenu de garder sous le sceau ou le secret de la confession que les péchés dont le pénitent promet l'amendement; sans quoi il peut les dire à celui qui pourra être utile, non à celui qui pourrait nuire. — Mais », reprend saint Thomas, « cette opinion paraît erronée : car elle est contre la vérité du sacrement. De même, en effet, que le baptême est un sacrement, quoiqu'il s'agisse de quelqu'un qui s'en approche dans l'état de fiction, et que rien n'est changé pour cela des choses qui constituent l'essence du sacrement; de même la confession ne cesse pas d'être sacramentelle, quoique celui qui se confesse ne promette pas de

s'amender. Et c'est pourquoi, malgré cela, elle doit être tenue sous le secret. — Il ne suit d'ailleurs pas, de là », comme le supposait à tort l'objection, « que le sceau de la confession milite contre la charité. La charité, en effet, ne demande pas qu'on porte remède au péché que l'homme ignore. Or, ce qui est su par la confession est comme ignoré, puisque le prêtre ne le sait pas comme homme, mais comme Dieu ». Et retenons bien cette formule. Elle est le dernier mot de tout en ce qui concerne le secret de la confession. — « Toutefois », ajoute le saint Docteur, « il faut, dans les cas précités » dont parlait l'objection, « apporter un remède selon qu'il est possible sans révéler la confession; comme, par exemple, en faisant la monition à ceux qui se confessent, et en veillant avec le plus de diligence afin que les autres ne soient point corrompus par l'hérésie. Le prêtre peut aussi dire au prélat qu'il veille avec plus de soin sur son troupeau : de telle sorte cependant qu'il ne dise rien qui en parole ou en geste puisse trahir celui qui s'est confessé ».

L'*ad secundum* déclare que « le précepte de la confession à tenir secrète suit le sacrement lui-même. Et voilà pourquoi, de même que le précepte de faire la confession est de droit divin, sans que l'homme puisse en être relevé par aucune dispence ou aucune prescription humaine; de même nul ne peut être forcé par l'homme ou avoir congé de lui pour révéler la confession. Par conséquent, si l'ordre lui est donné, sous peine d'excommunication déja portée, qu'il dise ce qu'il sait de tel péché, il ne doit pas le dire; car il doit penser que l'intention de celui qui commande est *touchant ce qu'il sait comme homme*. Et s'il était parlé expressément de la confession, il ne devrait pas dire ce qu'il sait. Ni il n'encourrait l'excommunication; car il n'est soumis à son supérieur que comme homme; or, il ne sait pas cela comme homme, mais comme Dieu ». On remarquera cette doctrine de saint Thomas sur la portée d'un précepte donné par les supérieurs et sur la valeur de l'excommunication qui peut l'accompagner, en tel cas déterminé : l'un n'oblige pas; et l'autre est sans effet.

L'*ad tertium* fait remarquer que « l'homme n'est appelé en témoignage que comme homme. Et c'est pourquoi, sans léser en rien sa conscience, il peut jurer qu'il ne sait pas ce qu'il ne sait que comme Dieu ». Ici, encore, quelle grande doctrine. Et qui n'a rien à voir, c'est trop clair, avec les duplicités de ce qu'on a pu appeler, en sens péjoratif, la restriction mentale. — « Pareillement, aussi, le prélat peut, sans léser sa conscience, laisser impuni le péché qu'il ne sait que comme Dieu; ou encore ne lui appliquer aucun remède. C'est qu'en effet, il n'est tenu de porter remède que selon le mode où une chose lui est référée. Par conséquent, aux choses qui lui sont déférées dans le for de la pénitence, il doit, dans le même for, selon qu'il le peut, apporter son remède; et, par exemple », dans le cas supposé par l'objection, « l'Abbé admonestera le prieur et lui demandera de résigner son priorat : ou, s'il refuse, il pourra, profitant de quelque autre occasion, l'absoudre de sa charge de prieur; mais de telle sorte cependant que tout soupçon de révéler la confession soit évité ».

L'*ad quartum* dit qu' « il y a bien d'autres causes que celle du péché, qui rendent quelqu'un indigne de l'office de prélat : tel le manque de science, ou l'âge, ou autre chose de ce genre. Et, par suite, on peut faire opposition sans que pour cela on donne à supposer quelque crime et sans qu'on révèle la confession ».

C'est de la façon la plus absolue et sans qu'il soit possible d'invoquer une dispense ou une exception quelconque, que celui qui entend la confession sacramentelle est tenu de garder le secret le plus complet et le plus profond sur ce qu'il a pu entendre ainsi en confession. Aucune circonstance d'ordre humain ne peut lui permettre d'user de ce qu'il sait : car il ne le sait pas comme homme; mais uniquement comme Dieu, ayant tenu, dans la confession, la place même de Dieu dont il est le ministre. — Mais à quoi s'étend cette obligation si rigoureuse du secret de la confession. S'étend-elle à tout ce que pourra dire en confession le sujet qui se

confesse, quelle que soit la nature de ce qu'il pourra dire à l'occasion de sa confession; ou bien ne porte-t-il que sur ce qui est, proprement, matière de confession. La question est importante et vaut d'être étudiée avec soin. Saint Thomas s'en occupe à l'article qui suit.

Article II.

Si le sceau de la confession s'étend aux autres choses qu'à celles qui sont de la confession?

Deux objections veulent prouver que le « sceau de la confession s'étend aux autres choses qu'à celles qui sont de la confession ». — La première dit que « de la confession ne sont que les péchés. Or, parfois, il en est qui avec les péchés disent une foule d'autres choses qui ne se rapportent pas à la confession. Donc, puisque ces choses sont dites au prêtre comme à Dieu, il semble qu'à ces choses-là aussi s'étend le sceau de la confession ». — La seconde objection fait remarquer que « parfois, un homme dit à un autre un secret et celui-ci le reçoit *sous le sceau de la confession*. Donc le sceau de la confession s'étend à des choses qui ne sont pas de la confession ».

L'argument *sed contra* oppose que « le sceau de la confession est quelque chose d'annexé à la confession sacramentelle. Or, les choses qui sont annexées à un sacrement, ne s'étendent pas au delà de ce sacrement-là. Donc le sceau de la confession ne s'étend qu'aux choses qui sont de la confession. »

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le sceau de la confession ne s'étend directement qu'aux choses sur lesquelles porte la confession sacramentelle. Mais, indirectement, ce qui ne tombe pas sous la confession sacramentelle appartient aussi au sceau de la confession : telles sont les choses qui pourraient faire découvrir le péché ou le pécheur. Et, néanmoins, même les autres choses » qui ne tombent ni directement ni indirectement sous le sceau de la confession, « doi-

vent être cachées avec le plus grand soin, et à cause du scandale, et en raison de la pente que l'habitude peut entraîner ». On le voit, c'est d'une manière absolue que saint Thomas demande qu'on tienne secret ce qui a pu être dit en confession. Il est vrai que l'obligation du secret, en vertu du sacrement, demeure limitée à cela seul qui est du sacrement. Mais des raisons de la plus haute convenance font un devoir de garder le secret sur tout.

« Et, par là, est donnée la réponse à l'*ad primum* ».

L'*ad secundum* répond qu' « on ne doit pas facilement recevoir ou accepter des communications sous cette forme », ou avec la condition que marquait l'objection, c'est-à-dire *sous le sceau de la confession*. « Mais si quelqu'un accepte, il est tenu, en vertu de sa promesse, de le garder secret comme s'il l'avait entendu en confession, bien que ce ne soit pas sous le sceau de la confession », c'est-à-dire en confession, « qu'il en ait eu la connaissance ». Il n'est pas obligé en vertu du sacrement qui n'est pas intervenu ici. Il est tenu en raison de sa promesse. Laquelle promesse, de sa nature, doit être infrangible.

C'est donc en vérité tout ce qu'on a entendu en confession qui doit demeurer secret. — Mais qui est tenu à garder ce secret. Est-ce seulement le prêtre? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si seulement le prêtre a le sceau de la confession?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas seulement le prêtre qui a le sceau de la confession ». — La première arguë de ce que « parfois il en est qui se confessent au prêtre à l'aide d'un intermédiaire quand il y a nécesssité urgente », à supposer qu'on n'ait pour se confesser qu'un prêtre qui parle une autre langue. « Or, l'interprète, semble-t-il, est tenu de cacher la confession. Donc même quelqu'un qui n'est pas prêtre a le sceau de la confession ». — La deuxième objec-

tion en appelle à ce que « parfois, en cas de nécessité, on peut se confesser à un laïque », comme il a été vu plus haut (q. 8, art. 2). « Or, ce laïque est tenu de garder secrets les péchés entendus, puisqu'ils lui ont été dits comme à Dieu. Donc ce n'est pas seulement le prêtre qui a le sceau de la confession ». — La troisième objection suppose qu' « il en est parfois qui feignent d'êtres prêtres pour surprendre par fraude le secret de la conscience de quelqu'un. Ceux-là, semble-t-il, pèchent aussi en révélant la confession entendue. Donc ce n'est pas seulement le prêtre qui a le sceau de la confession ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « seul, le prêtre est ministre de ce sacrement. Or, le sceau de la confession est annexé au sacrement. Donc seul le prêtre a le sceau de la confession ». — Le second argument fait observer que « l'homme est tenu à cacher ce qu'il entend en confession dans la mesure où il le sait, non pas comme homme, mais comme Dieu », c'est-à-dire dans la mesure où il tient la place de Dieu, où il est son ministre. « Or, seul le prêtre est ministre de Dieu. Donc seul le prêtre est tenu de cacher » ce qu'il a entendu.

Au corps de l'article, saint Thomas reprend la raison qui vient d'être marquée dans le second argument *sed contra* et y appuie la conclusion directe de l'article. « Le sceau de la confession affecte le prêtre en tant qu'il est ministre de ce sacrement : car il n'est pas autre chose que l'obligation de tenir cachée la confession ; comme les clefs sont le pouvoir d'absoudre. — Cependant, de même que celui qui n'est point prêtre participe en certains cas quelque chose de l'acte des clefs, alors qu'il entend la confession dans le cas de la nécessité, de même aussi il participe quelque chose de l'acte du sceau de la confession, et il est tenu de garder secret ce qu'il a entendu, bien que, à proprement parler, il n'ait pas le sceau de la confession ».

« Et, par là », ajoute saint Thomas, « on voit la réponse aux objections ». — Les objections, en effet, disaient vrai en affirmant que quiconque, en quelque manière que ce soit, serait-ce même d'une façon coupable et sacrilège comme, dans l'hypo-

thèse de la troisième objection, entend ce qui a trait à la confession, est tenu de le garder secret : il ne peut, en aucune manière, ni en aucun cas, le révéler, le faire connaître. Mais ce n'est pas que cette obligation l'affecte en raison de lui-même, comme le prêtre ; c'est uniquement pour autant qu'il a participé à ce qui appartient en propre au ministre du sacrement : ayant entendu ce que le prêtre seul a le droit d'entendre, il est tenu à garder le secret sur ce qu'il a entendu, du seul fait qu'il l'a entendu, comme le prêtre y est tenu du fait qu'il est ministre du sacrement.

Mais ce qui a été ainsi entendu en confession, notamment par le prêtre qui est le ministre du sacrement et qui, de ce chef, ou comme tel, a le sceau du sacrement sur ses lèvres, de telle sorte qu'il ne peut jamais les ouvrir pour communiquer à qui que ce soit ce qu'il a entendu, — ce qui a été ainsi entendu ne pourra-t-il jamais être manifesté par le prêtre, même avec l'autorisation de celui qui s'est confessé ? La question valait d'être posée pour achever de préciser la nature ou la force obligatoire du sceau de la confession. Saint Thomas y répond à l'article qui suit.

Article IV.

Si, autorisé par celui qui se confesse, le prêtre peut livrer à un autre le péché qu'il a sous le sceau de la confession?

Quatre objections veulent prouver que même « autorisé par celui qui s'est confessé, le prêtre ne peut pas livrer à un autre le péché qu'il a sous le sceau de la confession ». — La première dit que « ce que le supérieur ne peut pas, l'inférieur ne le peut pas non plus. Or, le Pape ne pourrait pas autoriser quelqu'un à livrer le péché qu'il a connu en confession. Donc celui qui se confesse ne peut pas l'autoriser non plus ». — La deuxième objection déclare que « ce qui a été institué pour le bien commun ne peut pas être changé par la volonté d'un

seul. Or, le secret de la confession a été institué pour le bien de toute l'Église, afin que les hommes viennent se confesser avec plus de confiance. Donc celui qui se confesse ne peut pas autoriser le prêtre à dire ce qui est de la confession ». — La troisième objection fait observer que « si le prêtre peut être autorisé, il semble que c'est donner le *manteau de la malice* (1re ép. de saint Pierre, ch. II, v. 16) aux mauvais prêtres : car ils pourront prétendre qu'ils ont été autorisés, et, dès lors, ils pécheraient impunément. Ce qui est inacceptable. Donc il semble qu'il ne peut pas être autorisé par celui qui se confesse ». — La quatrième objection arguë de ce que « celui à qui le péché sera révélé ne l'aura pas sous le sceau de la confession. Et, par suite, il pourra publier le péché qui a été déjà effacé. Ce qui est inacceptable. Donc l'autorisation ne peut pas être donnée ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier invoque ce fait, que « le supérieur peut renvoyer le pécheur, avec une lettre, à un prêtre inférieur, sur sa volonté. Donc, sur la volonté de celui qui se confesse, le prêtre peut révéler le péché à un autre ». — Le second argument dit que « ce que quelqu'un peut faire par lui-même, il peut aussi le faire par un autre. Or, celui qui se confesse peut par lui-même révéler à un autre le péché qu'il a fait. Donc il peut le faire aussi par le prêtre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous précise à nouveau toute la raison du secret de la confession. « Il y a deux choses pour lesquelles le prêtre est tenu de garder secret le péché qu'il a entendu en confession. La première et la principale est que ce secret appartient à l'essence du sacrement, pour autant qu'il sait cela comme Dieu, dont il tient la place en confession. L'autre est le scandale à éviter. Or, celui qui se confesse peut faire que le prêtre sache aussi comme homme ce qu'il savait comme Dieu : ce qu'il fait en l'autorisant à le dire. Et c'est pourquoi, s'il le dit, il ne brise pas le sceau de la confession. Toutefois, il doit éviter le scandale, en le disant, de façon à ne pas être considéré comme violateur du secret ou du sceau en question ». — On le voit. A vrai dire, le sceau

de la confession n'est jamais levé. Il reste toujours infrangible. Et si, pour des raisons spéciales, le prêtre est autorisé, par celui qui se confesse, à communiquer son péché, cette autorisation ne touche pas le sceau ou le secret de la confession. La nouvelle intervention de celui qui se confesse fait seulement que le péché qui n'était connu du prêtre que sous sa raison de ministre de Dieu tenant la place de Dieu Lui-même, est désormais connu de lui selon qu'il est homme. Et, à ce titre, il peut le communiquer selon qu'il est sage ou opportun, comme tout ce qu'il sait comme homme. Avec ceci pourtant, que le fait de l'avoir entendu en confession l'oblige à la plus grande prudence pour qu'on ne risque pas de croire qu'en communiquant ce péché il touche au sceau du sacrement.

L'*ad primum* répond que « le Pape ne peut pas autoriser le prêtre à dire ce qu'il sait, parce qu'il ne peut pas faire qu'il le sache comme homme. Ce que peut faire celui qui se confesse ». — Cette réponse est la confirmation expresse de la remarque présentée par nous à la fin du corps de l'article.

L'*ad secundum* la confirme à nouveau en termes formels. « Ce qui a été institué pour le bien commun n'est pas enlevé. Et, en effet, le sceau de la confession n'est pas brisé ». Il demeure intact, toujours infrangible. « Si le prêtre dit ce qu'il a entendu, c'est qu'il le sait d'une autre manière. »

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'est donné, par là, aucune impunité aux mauvais prêtres. Car, ils devront prouver, s'ils sont accusés, qu'ils étaient autorisés à révéler ce qu'ils auront dit ».

L'*ad quartum* présente une remarque importante. « Celui à qui parvient la connaissance dont il s'agit par l'entremise du prêtre sur la volonté de celui qui se confesse, participe en quelque manière à l'acte du prêtre. Et c'est pourquoi il en est de lui comme de l'interprète », qui a pu intervenir pour que le prêtre et le pénitent se comprennent. Il ne pourra donc pas, en aucune manière, communiquer ce qu'il aura appris, « à moins que peut-être le pécheur ne veuille qu'il le sache,

d'une façon absolue et en pleine liberté » d'user de cette science.

Un dernier point à considérer est celui qui se demande si ce que l'on sait par la confession et aussi d'une autre manière peut être révélé à un autre. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si ce que l'on sait par la confession et aussi d'une autre manière peut être révélé à un autre?

Quatre objections veulent prouver que « ce que l'on sait par la confession et aussi d'une autre manière ne peut, en aucune sorte, être révélé à un autre ». — La première dit que « le sceau de la confession n'est brisé que si l'on révèle le péché qui est su en confession. Si donc quelqu'un révèle le péché qu'il a entendu en confession, de quelque manière qu'il l'ait su de par ailleurs, il semble qu'il brise le sceau de la confession ». — La deuxième objection déclare que « quiconque entend la confession de quelqu'un, est obligé envers lui à ne pas révéler son péché. Or, si quelqu'un promettait à un autre de tenir secret ce qui lui est dit, en quelque manière qu'il le sût dans la suite, il serait tenu de le garder secret. Donc ce que quelqu'un a entendu en confession, en quelque manière qu'il le sache de par ailleurs, il doit le garder secret ». — La troisième objection fait observer que « de deux choses celle qui est plus puissante que l'autre entraîne à soi cette dernière. Or, la science par laquelle quelqu'un sait le péché comme Dieu est plus puissante et plus digne que la science par laquelle il le sait comme homme. Donc elle entraîne à soi celle-ci. Et, par suite, le péché ne pourra pas être révélé, selon que l'exige la science par laquelle on le connaît comme Dieu ». — La quatrième objection en appelle à ce que « le secret de la confession a été institué pour éviter le scandale et afin que les hommes ne fussent pas détournés de se confesser. Or, si quelqu'un

peut dire ce qu'il a entendu en confession, même parce qu'il l'aura su d'ailleurs, néanmoins le scandale s'ensuivrait. Donc en aucune manière il ne peut le dire ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « nul ne peut obliger un autre à ce à quoi il n'était pas obligé, à moins d'être son prélat », son supérieur, « qui l'obligera par un précepte. Or, celui qui savait le péché de quelqu'un pour l'avoir vu, n'était pas obligé à le cacher. Donc celui qui se confesse à lui, n'étant pas son prélat, ne peut pas l'obliger à le cacher par cela qu'il le lui confesse ». — Le second argument fait observer que « d'après cela, la justice de l'Église pourrait être empêchée, si quelqu'un, pour échapper à la sentence d'excommunication qui devait être portée contre lui pour quelque péché dont il aura été convaincu, se confesse à celui qui doit porter cette sentence. Or, l'exécution de la justice est chose de précepte. Donc on n'est pas tenu de cacher le péché qu'on a entendu en confession, si on le sait de par ailleurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « là-dessus, il y a trois opinions. — Quelques-uns, en effet, disent que ce qu'on a entendu en confession ne peut pas être dit en aucune manière si on l'a su de par ailleurs, que ce soit avant ou que ce soit après » la confession. — « D'autres disent que par la confession la voie est fermée quant à la possibilité de dire ce qu'on a su avant; mais non quant à la possibilité de le dire, si en quelque manière on l'a su après.

Mais l'une et l'autre opinion, tandis qu'elle donne trop au sceau de la confession, porte préjudice à la vérité et à la justice qui doit être conservée. Il se pourrait, en effet, que quelqu'un fût plus porté à pécher s'il ne craignait pas d'être accusé par celui à qui il s'est confessé, en commettant de nouveau son péché devant lui. Semblablement aussi la justice pourrait perdre beaucoup, si quelqu'un ne pouvait pas porter témoignage de ce qu'il a vu, après la confession qui lui en aurait été faite. Ni à cela remédie ce que quelques-uns disent qu'il doit protester qu'il ne tiendra pas ce secret. Car il ne pourrait faire cette protestation qu'après que le péché lui aurait été dit. Et, dès lors, chaque prêtre pourrait révéler les péchés, en

faisant une telle protestation, si cette protestation le rendait libre de les révéler.

C'est pourquoi il est une autre opinion, et plus vraie, que ce que l'homme sait de par ailleurs, soit avant soit après la confession, il n'est pas tenu de le cacher pour autant qu'il le sait comme homme. Il peut dire, en effet, *Je le sais parce que je l'ai vu.* Il est tenu cependant de le cacher en tant qu'il le sait comme Dieu. Il ne peut pas dire, en effet, *J'ai entendu cela en confession.* — Toutefois, en raison du scandale à éviter, il doit s'abstenir de parler de cela, à moins que la nécessité ne l'y oblige ».

L'*ad primum* fait observer que « quand quelqu'un dit avoir vu ce qu'il a entendu en confession, il ne révèle pas ce qu'il sait par la confession, si ce n'est accidentellement. Comme celui qui sait une chose pour l'avoir vue et entendue, il ne révèle pas ce qu'il a vu, à proprement parler, s'il dit avoir entendu ; mais accidentellement, parce qu'il dit avoir entendu, ce à quoi s'adjoint d'avoir été vu. C'est pourquoi celui qui agit ainsi ne brise pas le sceau de la confession ».

L'*ad secundum* répond que « celui qui entend la confession n'est pas obligé à ne pas révéler le péché, purement et simplement ; mais pour autant qu'il a été entendu en confession. En aucun cas, en effet, il ne doit dire qu'il l'a entendu en confession ».

L'*ad tertium* dit que « ce dont parle l'objection doit s'entendre quand il s'agit de deux choses qui ont une opposition entre elles. Mais la science par laquelle quelqu'un sait le péché comme Dieu, n'est pas opposée à la science par laquelle il le sait comme homme. Et, dès lors, la raison ne suit pas »

L'*ad quartum* déclare que « le péché ne doit pas, d'un côté, être évité de telle sorte que, d'un autre côté, la justice soit abandonnée : car *la vérité ne doit pas être délaissée en raison du scandale.* Et c'est pourquoi lorsqu'il y a un péril pour la justice, on ne doit pas laisser la révélation de ce qui a été entendu en confession, si on le sait de par ailleurs, en raison du scandale ; pourvu cependant qu'on s'efforce, autant qu'il est en soi, d'éviter le scandale ».

L'Église, dans son Code, a porté les deux canons qui suivent :

Can. 889. — § 1. Le sceau sacramentel est inviolable. Par suite, que le confesseur prenne soigneusement garde de trahir en parole ou par signe ou de toute autre manière et pour n'importe quelle cause, si peu que ce soit, le pécheur.

§ 2. A l'obligation de garder le sceau sacramentel sont tenus aussi les interprètes ou tous autres auxquels serait parvenue, en quelque manière que ce soit, la connaissance de la confession.

Can. 890. — § 1. Est entièrement prohibé au confesseur l'usage de la science acquise par la confession quand c'est à charge au pénitent, même en dehors de tout péril de révélation.

§ 2. Ni les supérieurs qui sont en charge, ni les confesseurs qui deviennent ensuite supérieurs ne peuvent, en aucune manière, user pour le gouvernement extérieur, de la connaissance qu'ils auront eue des péchés en confession.

La deuxième partie, du côté de la matière du sacrement que sont les actes du pénitent, dans le sacrement de pénitence, est la confession. Elle est, comme partie du sacrement, aussi nécessaire que le sacrement lui-même pour le salut de quiconque a péché mortellement après son baptême. Mais elle n'est pas de droit naturel ; pas plus que le sacrement lui-même. Elle est de droit positif divin. L'Église, du reste, par un précepte formel, a précisé le mode de satisfaire à l'obligation du précepte divin surnaturel, en fixant, pour tous, la date extrême d'une année. Tous ceux qui ont conscience de quelque péché mortel doivent se confesser au moins une fois l'an ; de préférence au temps pascal, et, même, de toute nécessité à ce moment, s'ils ne l'avaient pas fait encore, pour se rendre dignes d'accomplir le précepte de la communion pascale. Hors cette précision de temps, aucune autre n'est marquée obligatoirement. Et, jamais, en aucune hypothèse, il ne peut être accordé de dispense de la confession, en vue du salut à obtenir, pour quiconque a la conscience

d'un péché mortel, si, de par ailleurs, la confession est possible pour lui.

La confession a pu être définie : l'acte par lequel on découvre son mal caché, avec l'espoir du pardon. Cet acte est, au plus haut point, un acte de vertu. Il appartient en propre à la vertu de pénitence.

Le ministre de la confession, celui à qui la confession doit être faite comme au représentant de Dieu, qui a mission d'entendre l'aveu des péchés et de les absoudre en imposant une satisfaction proportionnée afin que soit rétablie, entre le pécheur et Dieu, l'amitié de la grâce ruinée par le péché, n'est pas autre que le prêtre. Que si pourtant il était impossible de recourir au prêtre, il serait loisible, et ce peut être chose très bonne, de se confesser même à un laïque, en la personne duquel le pécheur repentant sait voir, par la foi, comme un substitut au représentant de Dieu, avec possibilité, non pas d'absoudre, mais d'entendre les péchés. Dans ce cas, en effet, Dieu Lui-même touché de cet acte d'humilité et de parfaite bonne volonté pour recourir au sacrement du pardon, supplée le ministre extérieur et accorde intérieurement la grâce qui remet les péchés. S'il ne s'agissait que de péchés véniels, on peut les confesser même à qui n'est point prêtre. Cette confession constitue une sorte de sacramental qui suffit, de soi, à la rémission du péché véniel. — Quand il s'agit de la confession sacramentelle à faire au ministre en vue de l'absolution à obtenir, ce n'est qu'à un prêtre ayant juridiction qu'elle doit se faire. En cas de péril de mort, on peut se confesser à n'importe quel prêtre et recevoir de lui l'absolution. — Il appartient au prêtre qui a qualité pour entendre la confession du pécheur et l'absoudre de lui marquer la peine satisfactoire qu'il doit accomplir pour le bienfait de l'absolution et de sa rentrée en grâce avec Dieu.

Il n'est pas nécessaire qu'au moment où la confession se fait le pécheur soit en état de grâce. Il se pourra même que la confession une fois faite, le pécheur ne soit pas jugé digne de recevoir l'absolution qui remettrait ses péchés. Même alors, la confession faite, pourvu qu'elle ait toutes les conditions

requises pour qu'elle soit vraiment la confession sacramentelle, demeure vraiment faite et n'a pas a être recommencée. Il suffira de faire disparaître l'obstacle du manque de disposition à la réception de l'absolution ; et l'absolution pourra être reçue sans qu'on ait à accuser de nouveau les péchés déjà confessés. Toute confession doit être orale, à moins d'impossibilité ; et elle doit être faite en présence du prêtre qui est appelé à absoudre. Les conditions d'une confession parfaite sont nombreuses, considérées dans leur détail. On peut cependant les ramener à l'intégrité, la simplicité, l'humilité, la componction : l'intégrité, qui consiste à dire tous les péchés mortels selon leur nombre et leur espèce, selon qu'on les a présents dans sa mémoire ; la simplicité, qui fait qu'on les accuse tels qu'on les sait avoir été accomplis, sans les diminuer, sans les excuser ; l'humilité, qui fait qu'on a conscience de leur laideur, de leur malice ; la componction, qui fait qu'on les déplore sous leur raison de mal moral et d'offense de Dieu.

L'accomplissement parfait de ces conditions requiert, dans le pénitent, un parfait examen de conscience accompagné des sentiments qu'inspire la contrition ou, à tout le moins, l'attrition, qui est la première des trois parties constituant la matière du sacrement. L'examen de conscience pour autant qu'il porte sur les péchés mortels, considérés au moins dans leurs espèces, doit pouvoir assurer, d'une manière assez facile, l'intégrité de la confession. Pour les pécheurs qui ont vécu longtemps dans le péché, il est plus malaisé de fixer le nombre de leurs péchés. Ils devront le faire selon qu'il leur sera possible. S'il s'agit des confessions qui ne supposent pas l'existence de péchés mortels, comme sont les confessions ordinaires des âmes pieuses, l'examen de conscience n'a plus pour objet de rappeler tous les péchés véniels qui ont pu être commis. Il vise plutôt à signaler certaines manifestations plus saillantes de la pauvre nature humaine plus ou moins en opposition avec la perfection de la charité et des autres vertus. Aussi bien une méthode excellente entre toutes pour cette sorte d'examen de conscience, est l'évocation des diverses vertus considérées

dans l'harmonie de leur ensemble, telle que saint Thomas nous l'a exposé dans la Seconde Partie de la *Somme théologique*.

Lorsque la confession est vraiment ce qu'elle doit être, elle produit dans l'âme des effets admirables. Outre qu'elle apporte, jointe à la contrition et à la satisfaction, la rémission des péchés, elle a sa part spéciale et considérable pour l'acquittement de la peine qui peut rester à subir même après que les péchés ont été remis. Et, pour autant, elle a son action directe dans l'ouverture de la porte du Paradis, dont l'entrée immédiate pourrait être empêchée, à la mort, par la peine à subir dans le purgatoire.

La confession sacramentelle faite au prêtre ministre du sacrement implique essentiellement l'absolue impossibilité, pour le prêtre, de jamais communiquer ce qui est matière proprement dite de cette confession. Il ne peut pas le communiquer, pour cette raison très simple, que s'il ne le sait que par la confession, hors de la confession il ne le sait plus. Et, en effet, hors de la confession, il n'est plus dans son acte de ministre de Dieu, tenant la place de Dieu Lui-même. Or, ce n'est qu'à ce titre qu'il a connu ce qu'il a connu en confession. Il ne l'a connu que comme représentant de Dieu, comme étant à la place de Dieu. Il ne l'a pas connu comme homme ou selon ce qu'il est lui-même. Puis donc qu'une fois hors de la confession, hors de l'acte de son ministère, il n'est plus que lui-même, il ne connaît plus, il ne sait plus ce qu'il a connu, ce qu'il a su dans l'acte de son ministère ou dans la confession entendue. Il n'est donc pas possible qu'il en parle. S'il le faisait, il commettrait un horrible sacrilège. Ses lèvres sont scellées d'un sceau divin. Rien jamais ne saurait briser un tel sceau. Le sceau de la confession, qui affecte proprement et exclusivement, comme tel, le prêtre ministre du sacrement, est une chose sacrée, à jamais inviolable.

Après avoir étudié les deux premières parties du sacrement de pénitence, savoir la contrition et la confession, « nous devons maintenant étudier » la troisième, qui est « la satis-

faction. — Et, à ce sujet, quatre choses seront pour nous à considérer. Premièrement, sa nature (q. 12). Deuxièmement, sa possibilité (q. 13). Troisièmement, sa qualité (q. 14). Quatrièmement, ce par quoi l'homme satisfait à Dieu (q. 15) ». — Et, d'abord, la nature de la satisfaction. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XII

NATURE DE LA SATISFACTION

Cette question comprend trois articles :

1° Si la satisfaction est une vertu ou un acte de vertu?
2° Si elle est un acte de la justice?
3° Si la définition de la satisfaction qui est donnée dans le texte est celle qui convient?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XV, q. I, art. I.

Article Premier.

Si la satisfaction est une vertu ou un acte de vertu?

Trois objections veulent prouver que « la satisfaction n'est ni une vertu ni un acte de vertu ». — La première dit que « tout acte de vertu est méritoire. Or, la satisfaction n'est pas méritoire, semble-t-il : puisque le mérite est gratuit; et la satisfaction est chose due. Par conséquent, la satisfaction n'est pas un acte de vertu ». — La deuxième objection déclare que « tout acte de vertu est volontaire. Or, parfois, on satisfait quelqu'un au sujet d'une chose, sans qu'on le veuille : tel le cas de celui qui est puni par le juge pour une offense commise contre quelqu'un. Donc la satisfaction n'est pas un acte de vertu ». — La troisième objection en appelle à ce que, « d'après Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 11 ; de S. Th., leç. XIII), *ce qui est principal, dans la vertu morale, c'est l'élection*. Or, la satisfaction ne se fait point par élection; mais elle regarde principalement les œuvres extérieures. Donc elle n'est pas un acte de vertu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « la satisfaction appartient à la pénitence. Or, la pénitence est une vertu. Donc la satisfaction est un acte de vertu ». — Le second argument présente cette remarque qu' « aucun acte n'opère à la destruction du péché s'il n'est un acte de vertu; parce qu'*un contraire est détruit par son contraire* (*Physiques*, liv. VIII. ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 16). Or, par la satisfaction, le péché est totalement annihilé. Donc la satisfaction est un acte de vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « un acte est dit être acte de vertu d'une double manière. D'abord, matériellement. Et, ainsi, chaque acte qui n'implique aucune malice ou aucun manque de circonstances voulues, peut être dit acte de vertu; parce que la vertu peut user de n'importe quel acte de cette nature en vue de sa fin à elle : comme sont les actes de marcher, de parler et autres choses de ce genre. D'une autre manière, un acte est dit acte de vertu au sens formel. Or, le formel en toute vertu morale est la raison de milieu », entre deux excès également vicieux. « Il s'ensuit que tout acte qui implique la raison de milieu est formellement acte de vertu. Et parce que l'égalité est un milieu, ce qu'implique le mot même de satisfaction, car rien n'est dit *satisfait* » ou *assez fait* « sinon en raison d'une proportion d'égalité à l'endroit de quelque chose, il demeure que la satisfaction est un acte de vertu même au sens formel ».

L'*ad primum* accorde qu' « en soi, satisfaire est une chose due. Toutefois, pour autant que celui qui satisfait accomplit volontairement l'œuvre de satisfaction, cette œuvre acquiert la raison de chose gratuite, du côté de celui qui la fait. C'est ainsi que le sujet qui agit *fait de nécessité vertu* (S. Jérôme, Ép. LIV). Si, en effet, ce qui est dû diminue la raison de chose gratuite, c'est parce qu'il implique la nécessité qui est contraire à la volonté. Si donc la volonté consent à la nécessité, la raison de mérite demeure ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'acte de vertu ne requiert pas le volontaire en celui qui est passif, mais en celui qui est actif : car c'est à lui que l'acte appartient. Lors donc que celui

de qui le juge tire vengeance a raison de patient dans la satisfaction et non de principe actif, il n'est pas nécessaire que la satisfaction soit volontaire en lui ; mais dans le juge qui fait justice ».

L'*ad tertium* déclare que « ce qui est principal dans la vertu peut se prendre d'une double manière. — Ou bien ce sera principal en elle selon sa raison de vertu. Et, ainsi, les choses qui appartiennent à la raison ou qui s'en rapprochent le plus, seront principales dans la vertu. C'est ainsi que l'élection et les actes intérieurs sont chose principale dans la vertu en tant qu'elle est vertu. — D'une autre manière, ce qui est principal dans la vertu se considère en tant qu'elle est telle vertu. Et, de ce chef, sera principal en elle ce d'où elle tire sa détermination. Or, les actes intérieurs, dans certaines vertus, se déterminent par les actes extérieurs. L'élection, en effet, qui est commune à toutes les vertus, devient propre à telle vertu parce qu'elle porte sur tel acte déterminé. A ce titre, les actes extérieurs, dans certaines vertus, sont ce qu'il y a de principal en elles. Et c'est le cas pour la satisfaction ».

La satisfaction qui consistera à faire que soit accompli tel acte, extérieur à la simple volonté intérieure de celui qui agit, en vue d'un mal qu'il s'agit de compenser, — impliquant essentiellement une raison d'égalité ou de proportion et de juste milieu, appartient, de soi, à la raison de vertu morale. — Mais de quelle vertu sera-t-elle l'acte? Faut-il dire qu'elle appartient à la vertu de justice. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la satisfaction est un acte de justice?

Trois objections veulent prouver que « la satisfaction n'est pas un acte de la » vertu de « justice ». — La première arguë de ce que « la satisfaction se fait en vue de la réconciliation avec celui qui a été offensé. Or, la réconciliation, étant chose d'amour, appartient à la charité. Donc la satisfaction est un

acte de la charité, non de la justice ». — La deuxième objection déclare que « les causes des péchés en nous sont les passions de l'âme qui incitent au mal. Or, la justice, d'après Aristote (*Éthique*, liv. V, ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I) n'a point pour objet les passions, mais les opérations. Puis donc qu'il appartient à la satisfaction de *supprimer les causes des péchés*, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*, « il semble qu'elle n'est pas un acte de la justice ». — La troisième objection dit que « se prémunir pour l'avenir n'est pas un acte de la justice, mais de la prudence, dont la *précaution* est une partie. Or, cela appartient à la satisfaction : car elle a pour objet de *fermer l'entrée aux suggestions des péchés*. Donc la satisfaction n'est pas un acte de la justice ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il n'est aucune vertu qui prenne garde à la raison de chose due, si ce n'est la justice. Or, la satisfaction *rend à Dieu l'honneur qui lui est dû*, comme le dit saint Anselme (*Pourquoi le Dieu-Homme*, liv. I, ch. XI). Donc la satisfaction est un acte de la justice ». — Le second argument fait une remarque analogue et déclare qu' « aucune vertu n'a d'établir l'adéquation des choses extérieures si ce n'est la justice. Or, c'est là ce qui se fait par la satisfaction, qui constitue l'égalité de la réparation à l'offense précédente. Donc la satisfaction est un acte de la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « d'après Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. III, IV ; de S. Th., leç. 4), le milieu de la justice » ou ce en quoi consiste cette vertu, « se prend selon l'adéquation de la chose à la chose dans une certaine proportionnalité » : à une chose estimée tant correspond une autre chose estimée tant en conformité avec la première. « Or, cette sorte d'adéquation est impliquée dans le nom même de *satisfaction*, mot dans lequel l'adverbe » latin « *satis* », *assez* « désigne une certaine égalité de proportion. Il s'ensuit que la satisfaction est formellement un acte de la justice. — Mais l'acte de la justice, d'après Aristote (*Éthique*, liv. V, ch. V, n. 17 ; de S. Th., leç. 10), est ou bien *de soi à un autre*, comme quand on rend à un autre ce qu'on lui doit, ou bien d'*un autre*

à un autre, comme quand le juge fait justice entre deux parties adverses. Lorsque l'acte de la justice est de soi à un autre, l'égalité est constituée en celui qui fait cet acte. Lorsqu'il est d'un autre à un autre, l'égalité est constituée en celui qui subit la solution juste. Et parce que la *satisfaction* exprime l'égalité en celui qui agit » ou qui satisfait, « elle dit l'acte de justice qui est de soi à un autre, à proprement parler. Mais de soi à un autre on peut faire la justice ou dans les actions et les passions », c'est-à-dire en ce qu'on fait ou en ce que l'on subit « ou dans les choses extérieures ; comme, du reste, l'injure à l'endroit d'un autre peut consister dans le fait de lui enlever ce qui lui appartient, ou dans le fait de le blesser par quelque action. Et parce que l'usage des choses extérieures consiste à donner, de là vient que l'acte de justice pour autant qu'il établit l'égalité dans les choses extérieures, dit proprement le fait de *rendre* ; tandis que *satisfaire* démontre manifestement l'égalité dans les actions : bien que parfois on mette l'un pour l'autre. Et parce que l'adéquation ne se fait que pour des choses inégales », qu'elle égalise, « à cause de cela la satisfaction présuppose l'inégalité des actions, laquelle constitue l'offense. Et c'est pourquoi elle a trait à l'offense précédente. D'autre part, il n'est aucune partie de la justice qui regarde l'offense précédente, si ce n'est la justice vindicative. Laquelle constitue l'égalité en celui qui subit la solution juste ; et cela indifféremment, que le patient qui subit soit en même temps le sujet qui agit, comme si quelqu'un s'inflige à lui-même la peine, ou que le patient diffère de l'agent, comme si le juge punit quelqu'un : la justice vindicative se rapporte à l'un et à l'autre. Et il en est de même de la pénitence, laquelle implique l'égalité seulement en celui qui agit, car c'est lui-même *qui tient la peine* », en latin : *pœnitere*, *pœnam tenere*, ou qui s'afflige et se punit lui-même. « De telle sorte que la pénitence est d'une certaine manière une espèce de la justice vindicative. Par où l'on voit que la satisfaction, qui implique l'égalité, eu égard à l'offense précédente, en celui qui agit » ou qui satisfait, « est une œuvre de la justice quant à cette partie qui s'appelle la pénitence ».

Nous savions déjà, et saint Thomas nous l'avait admirablement expliqué dans les dernières questions de la Troisième Partie qui commençaient le Traité de la pénitence, — que la pénitence appartient à la vertu de justice, à cette partie qui est la justice vindicative en fonction d'une offense à réparer. Il fallait montrer ici que la satisfaction rejoint elle-même cette partie de la justice qu'est la pénitence, étant, comme elle, la même sorte de justice vindicative. Ce qui a été montré, en établissant, pour l'analyse même du mot *satisfaction* et de son contenu, que celui qui *satisfait* s'impose à lui-même sous forme d'acte extérieur afflictif, une peine proportionnée à l'offense commise.

L'*ad primum* fait observer que « la satisfaction, comme on le voit par ce qui a été dit, est une certaine compensation de l'injure faite. De même donc que l'injure faite se rapportait immédiatement à l'inégalité de la justice, et, par voie de conséquence, à l'inégalité opposée à l'amitié », car elle ruinait l'amitié parce qu'elle était une inégalité dans l'ordre de la justice, « de même aussi la satisfaction conduit directement à l'égalité de la justice, et à l'égalité de l'amitié par voie de conséquence » : l'amitié est rétablie parce que la justice n'est plus violée. « Et parce qu'un acte émane proprement de l'habitus à la fin duquel il est ordonné, tandis qu'il est commandé par l'habitus à la fin duquel il tend ultérieurement, à cause de cela la satisfaction émane de la justice mais est commandée par la charité ».

L'*ad secundum* accorde que « la justice porte principalement sur les opérations », qui ordonnent un sujet à un autre; « mais, cependant, par voie de conséquence, elle porte aussi sur les passions en tant qu'elles sont les causes des opérations. Mais, comme la justice réprime la colère pour qu'elle n'en vienne pas à frapper injustement quelqu'un, et la concupiscence pour qu'elle ne viole pas la sainteté du mariage chez autrui ; de même aussi la satisfaction peut *supprimer les causes des péchés* ».

L'*ad tertium* déclare que « chaque vertu morale participe l'acte de la prudence; attendu que la prudence complète en

elles formellement la raison de vertu : c'est elle, en effet, qui constitue le milieu en chacune des vertus morales, comme on le voit par la définition de la vertu, au livre II de l'*Éthique* » (cf. liv. VI, ch. XIII ; de S. Th., leç. II).

La satisfaction est proprement un acte de la vertu de pénitence, qui appartient elle-même à la vertu de justice, très spécialement à la vertu de justice qui a soin de la vengeance à tirer de l'acte injuste commis. — Une définition de la satisfaction était donnée dans le texte du Maître des *Sentences*, comme appartenant à saint Augustin. Saint Thomas se propose de la justifier. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si c'est bien à propos qu'est donnée la définition de la satisfaction dans la lettre du texte, tirée de saint Augustin?

Six objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'est donnée la définition de la satisfaction dans la lettre du texte, tirée de saint Augustin ». — La première arguë de ce que « cette définition dit que la satisfaction a *de supprimer les causes des péchés et de ne pas ouvrir l'accès à leurs suggestions*. Or, la cause du péché actuel est le foyer de la concupiscence. Et, dans cette vie, nous ne pouvons pas supprimer ce foyer. Donc la satisfaction ne consiste pas à *supprimer les causes des péchés* ». — La deuxième objection insiste dans le même sens et dit que « la cause du péché est plus forte que le péché. Or, l'homme ne peut point, par lui même, supprimer le péché. Donc beaucoup moins les causes des péchés. Et la conclusion est la même que tout à l'heure ». — La troisième objection déclare que « la satisfaction, étant une partie de la pénitence, regarde le passé, non l'avenir. Or, *ne pas ouvrir l'accès aux suggestions des péchés* regarde l'avenir. Donc il ne faut pas que cela se trouve dans la définition de la satisfaction ». — La quatrième objection fait observer que « la satisfaction se dit

par rapport à l'offense passée. Or, il n'est fait aucune mention de l'offense précédente », dans cette définition. « Donc c'est mal à propos qu'est donnée cette définition de la satisfaction ». — La cinquième objection en appelle à « saint Anselme », qui « donne une autre définition, dans son livre *Pourquoi le Dieu-Homme* (liv. I, ch. XI); savoir que *la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû*. Et, dans cette définition, il n'est fait aucune mention des choses que marque ici saint Augustin. Donc l'une ou l'autre de ces deux définitions ne convient pas ». — La sixième objection dit que « celui qui est innocent » et n'a commis aucune offense contre Dieu « peut rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, la satisfaction ne convient pas à celui qui est innocent. Donc la définition de saint Anselme est mal assignée ». — Cette dernière objection nous montre que l'article ne se limite pas à vouloir justifier la seule définition de saint Augustin. Il se propose aussi de justifier celle de saint Anselme.

Nous n'avons pas, ici, d'argument *sed contra*. L'autorité de saint Augustin et celle de saint Anselme suffisent.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la justice ne tend pas seulement à faire disparaître l'inégalité précédente en punissant la faute passée; elle se propose aussi de sauvegarder l'égalité dans l'avenir. C'est qu'en effet, selon Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3), *les peines sont médicinales*. Il suit de là que la satisfaction, qui est un acte de la justice infligeant la peine, est un remède qui guérit les péchés passés et qui préserve des péchés futurs. C'est pour cela que lorsqu'un homme donne satisfaction à un autre homme, il compense le passé, et il prend garde à l'avenir. — Ce sera donc d'une double manière que la satisfaction pourra être définie. — D'abord, par rapport à la faute passée qu'elle s'applique à compenser ou à réparer. Et, de ce chef, il est dit que la satisfaction est *la compensation d'une injure faite, selon l'égalité de la justice* (cf. art. 2, ad. 2um). Et c'est à cela même que semble revenir la définition de saint Anselme, quand il dit que satisfaire consiste à *rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû*, en considérant ce qui est dû en raison

de la faute commise. — D'une autre manière, la satisfaction peut être définie selon qu'elle préserve de la faute à venir. Et c'est ainsi que la définit, dans le texte, saint Augustin. Or, quand il s'agit du mal corporel, la préservation se fait en enlevant les causes qui pourraient amener le mal; car, ces causes enlevées, le mal ne peut plus s'ensuivre. Pour le mal spirituel, il n'en va pas de même. Le libre arbitre, en effet, ne saurait être contraint. Et, par suite, même quand les causes précèdent, le mal peut être évité, bien que difficilement; et les causes disparaissant, on peut encore l'encourir. Aussi bien dans la définition de la satisfaction, saint Augustin met deux choses : l'éloignement des causes, pour ce qui est du premier point; et, pour le second, la résistance du libre arbitre s'opposant au péché ».

L'*ad primum* précise qu' « il faut entendre, ici, les causes prochaines du péché » et non pas la cause éloignée qui est le foyer de la concupiscence. « Ces causes prochaines du péché actuel sont au nombre de deux : l'inclination au mal laissée par l'habitude ou l'acte du péché, avec certains restes du péché passé; et les occasions extérieures du péché, comme le lieu, la société mauvaise, et autres choses de ce genre. Ces causes, dans la vie présente, sont enlevées par la satisfaction » : et c'est même très spécialement à produire cet effet que la satisfaction est ordonnée; « bien que le foyer du péché ou la concupiscence, qui est la cause éloignée du péché actuel ne soit pas totalement enlevée dans cette vie par la satisfaction; mais elle est cependant débilitée ou diminuée et affaiblie ».

L'*ad secundum* fait observer que « la cause du mal ou de la privation, selon que le mal ou la privation ont une cause, n'est pas autre qu'un bien qui est en défaut. Or, le bien est plus facilement détruit qu'il n'est reconstitué. Il suit de là qu'il est plus facile d'enlever les causes de la privation et du mal, que d'écarter le mal lui-même, lequel n'est écarté que par la constitution du bien. C'est ce qu'on voit dans la cécité et dans ses causes » : il est plus facile d'en écarter les causes et de l'empêcher d'être, qu'il n'est facile de la guérir quand elle est. — « Et, cependant », il faut dire encore que « les causes du

péché qui sont en question ne sont pas des causes suffisantes » ou nécessaires, qui amènent toujours leur effet, « puisque d'elles il n'est pas nécessaire que le péché s'ensuive » : le péché demeure chose libre ; « elles sont plutôt de certaines occasions » qui portent au péché. — « De plus, la satisfaction ne se fait pas sans le secours de Dieu : car elle ne peut pas être sans la charité, comme il sera dit » plus loin (q. 14, art. 2). — On voit donc combien illusoire était la raison donnée par l'objection.

L'*ad tertium* veut bien que « la pénitence, dans son intention première, regarde le passé ; mais, cependant, elle regarde aussi, par voie de conséquence, l'avenir, en tant qu'elle est un remède qui préserve » du mal. « Et il en est de même de la satisfaction ».

L'*ad quartum* répond que, dans cette définition, « saint Augustin définit la satisfaction selon qu'elle s'adresse à Dieu. Or, à Dieu, rien ne saurait être enlevé en vérité, bien que le pécheur, autant qu'il est en lui, travaille à lui enlever quelque chose. Et c'est pourquoi, dans cette satisfaction, est plutôt requis l'amendement pour l'avenir que la compensation pour le passé. C'est pour cela, que saint Augustin a défini la satisfaction sous cet aspect. — Toutefois, de la précaution qu'on a pour prévenir le mal à venir on peut connaître la compensation du mal passé, attendu qu'elle porte sur le même objet en sens inverse. En regardant le passé, en effet, nous détestons les causes des péchés à cause des péchés, commençant par les péchés le mouvement de détestation ; mais, dans l'acte de précaution, nous commençons par les causes, afin que les causes étant enlevées, nous évitions les péchés plus facilement ». — On aura remarqué tout ce que contient de fin et de riche en observations psychologiques cet *ad quartum* de saint Thomas.

L'*ad quintum* déclare qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce que d'une même chose soient données » des définitions ou « des assignations diverses selon les divers éléments qui sont en elle. Et c'est le cas dans le sujet qui nous occupe, comme on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad sextum* répond qu' « on entend, ici, par chose due, ce

que nous devons à Dieu en raison de la faute commise. C'est, en effet, cette raison de dette que regarde la pénitence, comme il a été dit précédemment » (art. 2).

La satisfaction, acte de vertu, et de vertu rattachée à la justice vindicative, a été définie comme il convient par saint Augustin, quand il a dit qu'elle consiste à supprimer les causes des péchés et à ne point permettre qu'elles aient leur mauvais effet dans l'avenir. C'est, on le voit, le couronnement de tout dans l'œuvre de la pénitence. Dans un sens analogue, mais en regardant plutôt la réparation du mal passé, elle a été définie par saint Anselme : la reddition à Dieu de l'honneur qui lui est dû ; honneur que le péché s'était efforcé de détruire, et qu'il s'agit de rétablir ou de compenser. — Mais cela même est-il possible? La satisfaction, telle que nous venons de la définir, peut-elle exister? Est-elle réalisable? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIII

DE LA POSSIBILITÉ DE LA SATISFACTION

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'homme peut s'acquitter de la satisfaction envers Dieu ?
2° Si quelqu'un peut satisfaire pour un autre ?

L'article 1 est tiré de la distinction XV, q. 1, art. 2; l'article 2, de la distinction XX, q. 1, art. 2, q^la^ 3.

Article Premier.

Si l'homme peut s'acquitter de la satisfaction envers Dieu?

Cinq objections veulent prouver que « l'homme ne peut pas s'acquitter de la satisfaction envers Dieu ». — La première dit que « la satisfaction doit égaler l'offense, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 12, art. 2, 3). Or, l'offense commise contre Dieu est infinie. L'offense, en effet, se mesure à la grandeur de celui qui est offensé : c'est ainsi que celui qui frappe le prince pèche plus que s'il frappait n'importe qui en dehors du prince. Puis donc que l'action de l'homme ne peut pas être infinie, il semble que l'homme ne peut pas s'acquitter de la satisfaction envers Dieu ». — La deuxième objection fait remarquer que « l'esclave, parce que tout ce qu'il avait appartenait à son maître, ne pouvait en rien compenser ce dernier. Or, nous, *nous sommes les esclaves de Dieu* (*Esdras*, liv. I, ch. v, v. 11), tenant de Lui tout ce que nous avons en fait de bien. Puis donc que la satisfaction est la compensation de l'offense

faite, il semble qu'il ne peut pas y avoir de satisfaction de notre part à l'égard de Dieu ». — La troisième objection déclare que « si quelqu'un ne peut suffire avec tout ce qu'il a pour payer une dette, il ne peut s'acquitter de la satisfaction pour une autre dette. Or, tout ce que l'homme *est*, *peut* et *a*, ne suffit pas pour payer la dette des bienfaits reçus ; et, aussi bien, il est dit, dans le livre d'Isaïe, ch. XL (v. 16), que *les arbres du Liban ne suffisent point pour l'holocauste*. Donc, en aucune manière, la satisfaction ne peut être pour la dette de l'offense commise ». — La quatrième objection arguë de ce que « l'homme doit employer tout son temps au service de Dieu. Or, le temps perdu ne peut pas être recouvré ; et c'est pour cela que la perte du temps est chose grave, comme le dit Sénèque (Épît. I *à Lucilius*). Donc l'homme ne peut pas donner à Dieu une compensation. Et, ainsi, revient la conclusion de tout à l'heure ». — La cinquième objection en appelle à ce que « le péché actuel mortel est plus grave que le péché originel. Or, pour le péché originel, personne n'a pu donner à Dieu la satisfaction voulue, sinon le Dieu-Homme. Donc, nul non plus ne le peut pour le péché actuel ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra*. — Le premier cite un texte de « saint Jérôme » (qui est plutôt de Pélage, dans l'*Explication du Symbole ;* parmi les Œuvres de saint Jérôme), où il est « dit : *Celui qui dit que Dieu a commandé à l'homme quelque chose d'impossible, qu'il soit anathème* ». Or, la satisfaction est chose de précepte. En saint Luc, ch. III (v. 8) : *Faites de dignes fruits de pénitence*. Donc il est possible d'offrir à Dieu une satisfaction ». — Le deuxième argument déclare que « Dieu a plus de miséricorde qu'aucun homme. Or, il est possible de donner satisfaction à l'homme. Donc aussi à Dieu ». — La troisième objection dit que « l'on a la satisfaction voulue, quand la peine égale l'offense ; car *la justice est la même chose que la peine proportionnée, comme le disent les Pythagoriciens* (Aristote, *Éthique*, liv. V, ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 8). Or, il arrive qu'on accepte une peine égale au plaisir du péché. Donc il arrive qu'on offre à Dieu la satisfaction voulue ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'homme est constitué débiteur envers Dieu : d'abord, en raison du bienfait reçu; ensuite, en raison du péché commis. Et, de même que l'action de grâces, ou l'adoration, ou autres choses de ce genre regardent la dette du bienfait reçu; de même la satisfaction regarde la dette du péché commis. D'autre part, *dans les honneurs qui regardent les parents et les dieux*, même d'après Aristote (*Éthique*, liv. VIII, ch. XIV, n. 3, 4; de S. Th., leç. 14), il est impossible de rendre l'équivalent en quantité; mais il suffit que l'homme rende ce qu'il peut : attendu que l'amitié n'exige l'équivalent que selon qu'il est possible. Et cela encore est une certaine égalité, savoir l'égalité *selon la proportionnalité* (cf. *ibid.*, liv. V, ch. III; de S. Th., leç. 4, 5) : parce que cela même qu'est à Dieu la dette qu'on lui doit, c'est à l'homme ce qu'il est en son pouvoir de rendre. Et, ainsi, d'une certaine manière, est sauvegardée la forme de la justice. Et de même pour la satisfaction. Si le mot *satis* » mot latin, qui signifie *assez*, « dans le mot *satisfaction*, impliquait l'égalité de quantité, aucune satisfaction ne serait possible de l'homme à Dieu. Mais elle est possible, s'il ne s'agit que de l'égalité de proportion, comme il a été dit. Or, comme cela suffit à la raison de justice, également cela suffit à la raison de satisfaction ». — Pour qu'il y ait satisfaction, même de l'homme à Dieu, il n'est pas nécessaire, ce qui serait impossible, que l'homme rende à Dieu autant qu'il lui doit. Il suffit qu'étant donné ce qu'il lui doit, il lui rende autant qu'il est en son pouvoir. Car c'est encore là une forme de justice, la seule qui puisse exister de l'homme à Dieu.

L'*ad primum* déclare que « comme l'offense avait une certaine infinité en raison de l'infinité de la Majesté divine; ainsi, la satisfaction reçoit une certaine infinité de l'infinité de la divine miséricorde, selon qu'elle est formée par la grâce qui fait agréer ce que l'homme peut rendre ». Et on aura remarqué la profondeur et la beauté de cette raison, qui compare l'infini de la miséricorde divine influant sur l'œuvre de la satisfaction, à l'infini de la divine Majesté qui causait la gravité de l'offense. — « D'autres, cependant, ont dit (Richard de Saint-Victor, *Du*

pouvoir de lier et d'absoudre, ch. IV; S. Bonaventure, IV des *Sentences*, dist. XV) que l'offense avait son infinité du côté de l'aversion, et que, de ce chef, elle était remise gratuitement; mais qu'elle était finie du côté de la conversion » ou de l'attachement au bien créé, « et que, de ce chef, on pouvait arriver à satisfaire. Mais », fait observer saint Thomas, c'est là ne rien dire. La satisfaction, en effet, ne répond au péché qu'autant qu'il est une offense à Dieu : ce qu'il n'a pas du côté de la conversion, mais seulement du côté de l'aversion. — Aussi bien, d'autres disent que même quant à l'aversion, l'homme peut satisfaire pour le péché en vertu du mérite du Christ, qui a été en quelque sorte infini. Mais cela revient à ce qui a été dit précédemment » ou à la raison qui a été donnée et que nous soulignions tout à l'heure. « C'est, en effet, par la foi du Médiateur que la grâce est donnée à ceux qui croient. Il demeure cependant que si la grâce était accordée d'une autre manière ou par une autre voie, la satisfaction suffirait selon qu'il a été dit », toute grâce impliquant un rapport à l'infinité de la miséricorde divine.

L'*ad secundum* répond que « l'homme, *fait à l'image de Dieu* (*Genèse*, ch. IX, v. 6), participe quelque chose de la liberté » propre à Dieu, « en tant qu'il est maître de ses actes par le libre arbitre. Et de là vient qu'agissant par le libre arbitre, il peut offrir à Dieu une satisfaction. Car, bien que tout ce qu'il offre soit de Dieu, en tant que Dieu le lui a concédé, cependant il l'offre librement et en tant que de ce chef il en est le maître, chose qui n'est pas de l'esclave.

L'*ad tertium* fait observer que « cette raison », donnée par l'objection, « est concluante en ce sens qu'une satisfaction équivalente ne peut pas être offerte à Dieu ; mais non que Dieu ne puisse la tenir pour suffisante. Si, en effet, l'homme doit tout ce qu'il peut, cependant il n'est pas exigé de lui en nécessité qu'il fasse tout ce qu'il peut : parce que cela même est impossible pour lui, selon l'état de la vie présente, qu'il dépense tout ce qu'il peut, à l'endroit d'une seule chose; attendu qu'il doit donner ses soins à une foule de choses. Une mesure est marquée à l'homme, qui est exigée de lui : c'est l'accom-

plissement des préceptes. Et, en plus de cela, il peut donner par surérogation pour satisfaire ». — Nous ne saurions trop souligner au passage, ce bel aperçu que vient de nous donner ici saint Thomas, sur le double mode dont l'homme peut être amené à s'acquitter envers Dieu : l'un, qui l'engage indépendamment de sa volonté; l'autre, où il dispose lui-même de certaines choses à son gré. Le premier est l'ordre des préceptes, soit naturels, soit positifs, par lesquels Dieu Lui-même ou ceux qui commandent en son nom fixent à l'homme ce qu'il est tenu de faire en toute nécessité pour s'acquitter envers les droits souverains de Dieu comme auteur de tous ses biens et maître de sa destinée. Le second s'étend à tout ce qui n'est pas compris dans l'ordre des préceptes et qui est de nature à être offert à Dieu comme chose agréable à sa Majesté, surtout en vue de lui faire oublier les torts dont on a pu se rendre coupable envers Lui.

L'*ad quartum* appuie sur cette distinction lumineuse et y trouve la solution à l'objection quatrième. « Il est vrai que l'homme ne peut pas recouvrer le passé; mais il peut, dans l'avenir, compenser ce qu'il aurait dû faire dans le passé : parce qu'il n'a jamais dû, de la dette fixée par le précepte, tout ce qu'il était en son pouvoir de faire ». Il pourra donc, faisant maintenant plus que n'exige le précepte, compenser ce qu'il n'a pas fait autrefois, quand il le pouvait, et que le précepte exigeait de lui.

L'*ad quintum* n'accepte pas la comparaison que voulait faire l'objection entre le péché originel et le péché actuel mortel. « Sans doute, le péché originel a moins de la raison de péché, que le péché actuel », ayant moins de la raison de volontaire. « Mais, cependant, il est un mal plus grave », quant à ses conséquences : « parce qu'il est l'infection de la nature humaine elle-même » ; c'est-à-dire que toute la nature humaine se trouve atteinte, dépouillée qu'elle est des bienfaits gratuits surnaturels, grâce, vertus et dons, et blessée dans l'ordre des biens préternaturels mais proportionnés à la nature, lesquels découlaient en elle de la grâce surnaturelle et qui ont été perdus par la perte de la justice originelle (Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 85, art. 3).

Il est au pouvoir de l'homme, une fois rentré en grâce avec Dieu, d'offrir, pour ses péchés passés, une satisfaction qui acquittera pleinement sa dette à l'endroit de la justice divine. — Mais est-il possible qu'un homme acquitte pour un autre cette dette à l'endroit de la justice divine. Un homme peut-il offrir pour un autre, à Dieu, une peine satisfactoire qui sera agréée de Dieu, et qui, en effet, rendra quitte de cette dette celui pour qui on l'offrira. Il n'est personne qui ne voie l'intérêt exceptionnel et la portée de cette question. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

S'il est possible qu'on acquitte la peine satisfactoire, l'un pour l'autre?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est pas possible qu'on acquitte la peine satisfactoire, l'un pour l'autre ». — La première arguë de ce que « pour la satisfaction, le mérite est requis. Or, on ne peut pas mériter ou démériter l'un pour l'autre, puisqu'il est écrit (ps. LXI, v. 13) : *Vous-même rendrez à chacun selon ses œuvres*. Donc l'un ne peut pas satisfaire pour l'autre ». — La deuxième objection en appelle à ce que « la satisfaction se divise contre la contrition et la confession. Or, on ne peut pas avoir la contrition, ou se confesser, l'un pour l'autre. Donc ni satisfaire, non plus ». — La troisième objection fait observer que « celui qui prie pour un autre, mérite aussi pour soi. Si donc il était possible de satisfaire pour un autre, celui qui le ferait satisferait aussi pour soi. Et, par suite, il ne serait exigé, de celui qui satisferait pour un autre, aucune autre satisfaction pour ses propres péchés ». — La quatrième objection dit que « s'il est possible que l'un satisfasse pour l'autre, dès là que quelqu'un aurait pris sur lui la dette de la peine, l'autre en serait libéré tout de suite. Donc s'il mourait après que toute la peine a été prise par un autre, il s'envolerait aussitôt au ciel. Ou, s'il était encore puni, il y aurait

une double peine pour un même péché : savoir la peine de celui qui aurait commencé de satisfaire et la peine de celui qui serait puni en purgatoire ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le texte où « il est dit, *aux Galates*, ch. VI (v. 2) : *Portez les fardeaux l'un de l'autre*. Donc il semble que l'un peut prendre pour un autre le fardeau de la pénitence imposée ». — Le second argument déclare que « la charité a plus de pouvoir auprès de Dieu qu'auprès des hommes. Or, auprès des hommes, par amour l'un peut payer la dette d'un autre. Donc, à plus forte raison, cela peut se faire au jugement de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine satisfactoire est ordonnée à une double fin : au paiement de la dette; et comme remède pour éviter le péché. — Considérée comme remède du péché à venir, la satisfaction de l'un ne sert point à l'autre. Le jeûne de l'un, en effet, ne dompte pas la chair de l'autre; ni, non plus, l'acte de l'un ne fait que l'autre s'accoutume à bien agir : sauf, peut-être, par accession, en tant que par ses bonnes œuvres l'un peut mériter à l'autre une augmentation de la grâce, laquelle est le remède le plus efficace pour éviter le péché. Mais c'est alors par mode de mérite plutôt que par mode de satisfaction. — S'il s'agit, au contraire, du paiement de la dette, l'un peut satisfaire pour l'autre, pourvu seulement qu'il soit dans la charité, afin que ses œuvres puissent être satisfactoires. Et il n'est pas nécessaire, d'autre part, que soit imposée, à celui qui satisfait pour un autre, une peine plus grande qu'elle ne serait imposée au principal intéressé, comme quelques-uns le disent (Alexandre de Halès, IV, XXIII, I, art. 2; et saint Bonaventure, dist. XX, II, q. I), mus par cette raison que la peine propre a plus de valeur satisfactoire que la peine d'autrui. Si, en effet, la peine a une vertu satisfactoire, c'est surtout en raison de la charité avec laquelle l'homme la porte. Et parce que la charité apparaît plus grande lorsque quelqu'un satisfait pour un autre que s'il satisfait pour lui-même, à cause de cela une peine moindre est requise en celui qui satisfait pour un autre, qu'elle ne serait requise dans le principal intéressé. Aussi bien il est dit, dans

les *Vies des Pères* (liv. V, ch. v), qu'à cause de la charité de l'un des frères, qui, conduit par sa charité envers un autre frère, fit pénitence pour un péché qu'il n'avait pas commis, à cet autre fut remis le péché qu'il avait commis. — Il n'est pas nécessaire, non plus, pour l'acquittement de la dette, que celui pour qui un autre satisfait, soit lui-même impuissant à satisfaire. Car, même s'il pouvait satisfaire lui-même, un autre offrant pour lui la satisfaction, il demeure libre de toute dette. Cette condition n'est requise, dans la satisfaction, que si la peine satisfactoire est considérée comme remède. Et, de ce chef, il ne faut permettre à un autre de satisfaire pour l'intéressé, ou de faire la pénitence à sa place, que si quelque manque ou défaut apparaît dans le pénitent : d'ordre corporel, qui le rende impuissant à porter la peine; ou d'ordre spirituel, qui le rende peu prompt à porter cette peine ». Nul doute que ce dernier manque ou défaut, d'ordre spirituel, ne soit le motif qui a fait mitiger au point où nous le constatons aujourd'hui, la rigueur des anciennes peines satisfactoires imposées au pénitent. Et, aussi bien, l'on cite l'exemple de saints confesseurs qui prenaient eux-mêmes, par esprit de charité, à la place de leurs pénitents, le surcroît de satisfaction qu'ils ne croyaient pas devoir imposer à leur faiblesse.

L'*ad primum* formule une distinction très importante entre le mérite qui regarde la récompense, surtout la récompense essentielle dans le ciel, et le mérite qui regarde la rémission de la peine. « La récompense essentielle est rendue selon la disposition du sujet; parce que selon la capacité de ceux qui verront, se produira la plénitude de la vision divine. Et voilà pourquoi, de même qu'un sujet n'est pas disposé à la place de l'autre, de même aussi l'un ne mérite pas à l'autre la récompense essentielle : à moins que son mérite n'ait une efficacité infinie, tel le Christ, dont le mérite vaut aux enfants baptisés de parvenir au ciel, à la vie éternelle ». Il est donc vrai, en ce sens, que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. — « Mais la peine temporelle due pour le péché après la rémission de la coulpe, n'est pas taxée selon la disposition de celui qui est tenu à cette peine, puisque aussi bien quelquefois

celui qui est meilleur », comme état de grâce et en fait de mérite pour le ciel, « est tenu à une peine plus grande. Il suit de là que pour ce qui regarde la rémission de la peine, un sujet peut mériter pour un autre, et l'acte de l'un devient l'acte de l'autre par l'entremise de la charité, qui fait que *tous, nous sommes un dans le Christ* ». — Quoi de plus fondé en raison théologique qu'une telle doctrine, si elle est bien comprise et telle que saint Thomas vient de la justifier. Que de ruines eussent été prévenues, si, au moment de la Réforme protestante, au lieu d'incriminer l'enseignement de l'Église catholique, on s'était donné la peine de le bien entendre, notamment à la lumière de son plus grand Docteur, Thomas d'Aquin.

L'*ad secundum* fait observer que « la contrition est ordonnée contre la coulpe, laquelle appartient à la disposition de l'homme selon qu'il est disposé en bien ou en mal » au-dedans de lui-même. « Et voilà pourquoi la contrition de l'un ne libère pas l'autre de sa coulpe. — De même, par la confession, l'homme se soumet aux sacrements de l'Église. Et l'un ne peut pas recevoir pour un autre quelque sacrement, attendu que, dans le sacrement, la grâce est donnée à celui-là qui le reçoit; non à un autre. — La raison n'est donc pas la même, comme le supposait à tort l'objection, pour la satisfaction, la contrition et la confession ».

L'*ad tertium* montre excellemment la différence qu'il y a entre la satisfaction et le mérite, pour ce qui est d'y avoir part soi-même, quand on l'offre en faveur d'un autre. « Dans le paiement de la dette, on prend garde à la quantité de la peine; tandis que, dans le mérite, c'est la racine de la charité que l'on considère. Il suit de là que celui qui mérite pour un autre, à tout le moins du mérite de convenance, mérite aussi davantage pour lui-même » : la charité qui le fait agir, ayant surtout et d'abord son fruit direct en lui-même. « Celui-là, au contraire, qui satisfait pour un autre, ne satisfait pas pour soi-même; parce que la quantité de peine qui est offerte ne suffit pas pour l'un et l'autre péché. Toutefois », s'il ne bénéficie pas de son acte pour la rémission de sa propre peine, « il acquiert, par voie de mérite », en offrant ainsi pour un autre sa satisfaction,

« quelque chose de plus grand que la rémission de la peine, savoir la vie éternelle » : c'est le prix de son acte de charité à l'endroit de son frère.

L'*ad quartum* examine le cas dont parlait l'objection. L'hypothèse de l'entrée au ciel tout de suite pour celui dont un autre aurait assumé la peine n'a pas à être admise d'une manière absolue. Saint Thomas dit, en effet, que « si celui-là même » qui est tenu par la dette en raison du péché pardonné, « s'obligeait à une certaine peine, il ne serait libéré de sa dette que s'il acquittait la peine à laquelle il s'est obligé »; sans quoi, malgré l'obligation contractée, il devrait, s'il mourait avant de l'avoir acquittée, subir, dans le purgatoire, la peine méritée par son péché. « Il suit de là, que » pareillement, dans l'hypothèse en question, s'il mourait avant que l'autre, qui a pris sur lui de payer sa peine par voie de satisfaction, eût, en effet, payé cette peine, « lui-même la subirait » en purgatoire, « tant que l'autre n'aurait pas satisfait pour lui. Et s'il manquait de satisfaire, dans ce cas, tous les deux seraient débiteurs de la peine en question : l'un, en raison du péché commis » et dont la peine n'a pas été expiée; « l'autre, en raison de son omission », pour ne pas s'être acquitté de l'obligation qu'il avait contractée. « Par conséquent, il n'y aurait pas », comme le concluait à tort l'objection, « de double punition pour un même péché ».

Cette substitution possible de l'un à l'autre pour l'acquittement de la peine due au péché est une des vérités qui sont le plus essentielles à la foi chrétienne. C'est sur elle que repose le mystère de la Rédemption. Le Verbe de Dieu fait chair a payé pour nous à la justice du Père la dette de la peine que nos péchés avaient contractée. Rien ne lui est plus agréable que de nous voir l'imiter dans l'acte de son infinie charité, en nous offrant, nous aussi, pour payer la dette de nos frères.

La question de la possibilité de la satisfaction, jointe à celle de sa nécessité sous la raison de peine à subir pour les péchés passés, même quand ces péchés ont été remis ou pardonnés, a été

mise en vive lumière par saint Thomas dans un très beau chapitre de la *Somme contre les Gentils*. On nous saura gré de le reproduire ici en entier. C'est le chapitre 158 du livre III. Saint Thomas s'y propose de montrer « comment l'homme est délivré du péché ».

« L'homme, dit-il, ne peut pas revenir d'un extrême opposé à l'autre, sans s'éloigner du premier. Et, par suite, quand il doit revenir, aidé de la grâce, à l'état de la justice, il est nécessaire qu'il s'éloigne du péché qui l'en avait détourné. Et parce que l'homme se dirige vers la fin dernière, ou s'en éloigne, surtout par la volonté, à cause de cela il est nécessaire non seulement qu'il s'éloigne du péché par son acte extérieur, cessant de pécher, mais aussi qu'il s'en éloigne par la volonté, à l'effet de se relever du péché par la grâce. Or, l'homme s'éloigne du péché par la volonté, quand il se repent du péché passé et qu'il se propose d'éviter le péché à l'avenir. Il est donc nécessaire que l'homme se relevant du péché, fasse pénitence du péché passé et se propose d'éviter les péchés futurs. Si, en effet, l'homme ne se proposait pas de renoncer au péché, le péché ne serait pas en lui-même contraire à la volonté. Et s'il voulait abandonner le péché, mais sans avoir la douleur du péché passé, ce péché qu'il avait commis ne serait pas contraire à la volonté. Or, le mouvement par lequel on s'éloigne d'un terme est contraire au mouvement par lequel on va à ce terme : c'est ainsi que l'acte de blanchir est contraire à l'acte de noircir. Il faut donc que la volonté s'éloigne du péché par les choses contraires à celles qui l'y avaient inclinée. D'autre part, elle avait été inclinée ou portée au péché par l'amour et le plaisir trouvé dans les choses inférieures. Par conséquent, il faut qu'elle s'éloigne du péché par des peines qui l'affligent au sujet de cela même où elle a péché. De même, en effet, que la volonté a été entraînée à consentir au péché par le plaisir, ainsi par la peine ou la douleur elle sera confirmée dans la détestation du péché » : rien n'est plus de nature à détacher la volonté du faux plaisir cherché dans le péché, que les tristesses ou les douleurs éprouvées ou ressenties à l'occasion ou à cause de ce péché.

« De même. — Nous voyons que les animaux sans raison sont détournés des plaisirs les plus forts par la douleur des coups. Or, il faut que celui qui se relève du péché, non seulement déteste le péché passé, mais encore évite le péché futur. Il est donc à propos qu'il soit affligé pour le péché, afin que, de la sorte, il soit davantage confirmé dans la volonté d'éviter les péchés. »

« De plus. — Les choses que nous acquérons avec fatigue et labeur sont plus aimées de nous et conservées avec plus de soin; aussi bien voit-on ceux qui par leur propre travail ont acquis leur argent, le dépenser moins que ceux qui l'ont acquis sans travail ou des parents ou de toute autre manière. Or, pour l'homme qui se relève du péché, cela est plus nécessaire qu'il conserve avec soin l'état de grâce et l'amour de Dieu, qu'il avait perdu, par sa négligence, en tombant dans le péché. Il est donc à propos qu'il porte la fatigue et la peine pour les péchés commis. »

« Encore. — L'ordre de la justice requiert cela, que la peine soit rendue au péché, Or, par cela même que l'ordre est gardé dans les choses, apparaît la sagesse de Dieu dans son gouvernement. Il appartient donc à la manifestation de la bonté divine et à la gloire de Dieu que la peine soit rendue pour le péché. D'autre part, le pécheur, en péchant, agit contre l'ordre établi par Dieu, transgressant les lois de Dieu. Il convient donc qu'il compense cela en lui-même en se punissant pour le péché commis. De la sorte, en effet, il se trouvera placé entièrement hors du désordre » où il s'était égaré.

« On voit donc, par là, que l'homme, après qu'il a obtenu, par la grâce, la rémission du péché et qu'il est revenu à l'état de grâce, demeure obligé, par la justice de Dieu, à une certaine peine pour le péché commis. Cette peine-là, s'il se l'inflige lui-même de sa propre volonté, il est dit, par là, donner satisfaction à Dieu, en tant qu'il rétablit, en se punissant lui-même et en souffrant peine et fatigue, l'ordre que, par son péché, il avait transgressé en suivant sa propre volonté. Que s'il ne s'inflige pas cette peine lui-même, comme ce qui est soumis à la divine Providence ne peut pas demeurer dans le

désordre, Dieu lui-même la lui infligera. Seulement cette peine ne sera pas dite satisfatoire ou de satisfaction, puisqu'elle n'aura pas été choisie par le patient ; elle sera dite expiatoire ou de purgatoire, parce que le patient purgera sa peine puni par un autre jusqu'à ce que tout ce qu'il y avait de désordonné en lui ait été ramené à l'ordre. De là vient que l'Apôtre dit : *Si nous avions soin de nous juger nous-mêmes, assurément nous ne serions pas jugés par Dieu. Mais quand nous sommes jugés, nous sommes corrigés, châtiés par le Seigneur, afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde* (I ép. *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 31, 32) ». — Cette admirable doctrine est la justification théologique de toutes les œuvres de pénitence satisfactoire et aussi de ce que la foi nous apprend au sujet du purgatoire. Vraiment, et une fois de plus, nous poserons la question : comment se fait-il que la Réforme protestante ait pu reprocher à l'Église catholique une telle foi, une telle doctrine? Et l'on comprend, d'autant plus, que l'Église, pour ramener les esprits égarés par de telles erreurs, par de tels préjugés, ne trouve rien de mieux, de plus salutaire, de plus efficace, que le retour à l'enseignement de saint Thomas.

Le saint Docteur ajoute — ce qui, du reste, va mieux encore faire éclater la beauté de la doctrine qu'il expose, — la considération que voici :

« Il faut considérer cependant qu'au moment où l'âme se détourne du péché, il peut y avoir une telle véhémence dans le déplaisir du péché et dans l'adhésion de l'âme à Dieu, qu'il ne restera plus aucune obligation à quelque peine que ce soit. C'est qu'en effet, comme on peut le dégager de ce qui a été dit, la peine que quelqu'un subit après la rémission du péché est nécessaire à cette fin : que l'âme adhère à Dieu plus fermement, l'homme étant châtié par les peines, car les peines sont de certains remèdes; et aussi que l'ordre de la justice soit gardé, alors que celui qui a péché porte la peine. Or, l'amour de Dieu suffit à affermir l'âme de l'homme dans le bien, surtout s'il est véhément; et le déplaisir de la faute passée, quand il est intense, cause une grande douleur. Il suit de là que par la véhémence de l'amour de Dieu et de la haine du

péché est exclue la nécessité d'une peine satisfatoire ou expiatoire. Et si cette véhémence n'est pas assez grande pour exclure totalement la peine, cependant, le degré de sa véhémence diminue d'autant la peine qui devra suffire ». — Cela nous explique qu'une sainte Marie-Magdeleine ait reçu d'un seul coup la rémission de tout péché et de toute peine. Et, pareillement aussi, le bon larron, sur la croix, qui mérita d'entendre cette parole du divin Crucifié : *Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le Paradis.*

Saint Thomas ajoute encore — et ceci se rapporte directement au dernier article que nous avons lu et à l'occasion duquel nous avons voulu reproduire ce beau chapitre de la *Somme contre les Gentils :*

« Ce que nous faisons par nos amis semble être fait par nous : attendu que l'amitié des deux ne fait plus qu'un par l'amour; et surtout l'amour de charité. Il suit de là que comme l'homme peut offrir à Dieu la satisfaction par lui-même, il le peut aussi par un autre, surtout si cela était nécessaire » : comme ce devait l'être pour la satisfaction du genre humain, qui ne pouvait suffire que si le Christ l'offrait à notre place. « Et, en effet, la peine qu'un ami souffre pour nous est tenue comme si nous la souffrions nous-mêmes; et, par suite, nous ne sommes pas nous-mêmes exempts de peine, quand nous compatissons à l'ami qui souffre, et cela, d'autant plus que nous sommes nous-mêmes la cause de ce qu'il souffre ». Quel aperçu ouvert devant le regard de nos âmes sur le mot de saint Paul : *Si compatimur, ut et conglorificemur;* et sur les merveilles que nous lisons dans la vie des saints, des saintes, proposés par l'Église à notre imitation, où nous les voyons tellement *compatir* aux souffrances du divin Rédempteur se donnant pour nous, qu'il ne semble plus rien y avoir devant le regard de leurs âmes sinon l'image sanglante du Bien-Aimé immolé à notre place. N'est-ce pas encore saint Paul qui clamait à la face du monde : « *Neminem me judicavi scire inter vos nisi Jesum Christum et nunc crucifixum*; je n'ai voulu rien savoir parmi vous sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ».

Saint Thomas termine par ce mot le magnifique chapitre

que nous avons voulu reproduire : « Il y a encore que l'affection de la charité en celui qui souffre pour son ami rend cette satisfaction plus agréable à Dieu que s'il souffrait pour lui-même : celle-là, en effet, procède de la charité qui s'empresse ; l'autre, de la nécessité. — D'où il résulte que l'un peut satisfaire pour l'autre, pourvu que l'un et l'autre soient dans la charité » : c'est, en effet, la charité qui les unit au point que les deux ne font plus qu'un devant Dieu. « Et de là vient que l'Apôtre dit : *Portez les fardeaux les uns des autres* ; *et, ainsi, vous accomplirez la loi du Christ* (*Galates*, ch. VI, v. 2). C'est le texte même que nous avions, ici, dans le premier argument *sed contra* de l'article du *Supplément*.

La satistaction, qui est un acte de vertu, de la vertu de pénitence rattachée à la vertu de justice vindicative, a pour objet de faire disparaître la dette que le péché, même remis, pouvait laisser après lui, et de prévenir, en même temps, selon qu'il peut dépendre du pécheur lui-même, la possibilité de nouveaux péchés à l'avenir. C'est à ce double but ou à cette double fin qu'est ordonnée la peine que le pécheur assume volontairement et qu'il s'inflige à lui-même. Par cet acte de justice, il s'acquitte envers Dieu, selon que Dieu veut bien agréer comme suffisant pour sa justice, en raison de sa miséricorde, l'acte de l'homme qui fait ce qui est en son pouvoir pour le satisfaire. Il agrée même, et avec une complaisance toute spéciale, la satisfaction qu'on lui offre pour autrui, en raison de la charité que cette substitution implique et dont elle est le signe. — Mais pour que la satisfaction soit bien ce qui a été dit, certaines conditions sont requises. Il faut qu'elle revête certaines qualités. Nous devons maintemant examiner ces qualités, ces conditions. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIV

DE LA QUALITÉ DE LA SATISFACTION

Cette question comprend cinq articles :

1° Si l'homme peut satisfaire pour un péché et ne pas satisfaire pour l'autre ?

2° Si celui qui avait eu d'abord la contrition de tous ses péchés et qui ensuite tombe dans le péché, peut satisfaire, alors qu'il est hors de la charité, pour les autres péchés dont la contrition lui avait assuré le pardon ?

3° Si l'homme, quand il a ensuite la charité, commence à bénéficier pour lui de la satisfaction précédente ?

4° Si les œuvres faites en dehors de la charité sont méritoires de quelque bien ?

5° Si ces œuvres-là ont quelque valeur pour mitiger les peines de l'enfer ?

Les cinq articles de cette question sont tirés de la distinction XV, q. 1, art. 3.

Article Premier.

Si l'homme peut satisfaire pour un péché sans satisfaire pour l'autre?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut satisfaire pour un péché sans satisfaire pour l'autre ». — La première dit que « des choses qui n'ont pas de connexion entre elles, l'une peut être enlevée sans l'autre. Or, les péchés n'ont pas de connexion entre eux ; sans quoi celui qui aurait un péché, les aurait tous. Donc il est possible que l'un soit expié sans l'autre par la satisfaction ». — La deuxième objection en appelle à ce que « Dieu a plus de miséricorde que les hommes. Or, parmi les hommes, on reçoit le paiement d'une dette

sans l'autre. Donc Dieu aussi accepte la satisfection d'un péché, sans la satisfaction de l'autre ». — La troisième objection rappelle que « *la satisfaction*, comme il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences*, « *a de supprimer les causes des péchés et de ne pas donner accès à leurs suggestions*. Or, cela s'applique à un péché sans que cela s'applique à un autre : tel, par exemple, refrène la luxure et se livre à l'avarice. Donc la satisfaction peut se faire pour un péché sans se faire pour l'autre ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier apporte un texte d'Isaïe, ch. LVIII, v. 4, 5, où nous voyons que « le jeûne *de ceux qui jeûnaient par esprit de contention et de dispute* n'était pas agréé de Dieu, bien que le jeûne soit une œuvre de satisfaction. D'autre part, on ne peut satisfaire que par une œuvre agréée de Dieu. Donc celui qui a quelque péché ne peut pas satisfaire aux yeux de Dieu ». — Le second argument rappelle que « la satisfaction est un certain remède qui guérit les péchés passés et préserve des péchés à venir, comme il a été dit (q. 12, art. 3). Or, les péchés ne peuvent pas être guéris sans la grâce. Donc, puisque tout péché » mortel, et il ne s'agit que de ceux-là, « enlève la grâce, on ne peut pas satisfaire pour l'un sans satisfaire pour l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelques-uns ont dit qu'il est possible de satisfaire pour un péché sans satisfaire pour l'autre; comme le dit le Maître », Pierre Lombard, « dans la lettre » du texte des *Sentences*. — « Mais », déclare saint Thomas, « cela ne peut pas être. Par la pénitence, en effet, doit être enlevée l'offense précédente. Il faut donc que le mode de la satisfaction soit celui qui convient pour que l'offense soit enlevée. Or, l'enlèvement de l'offense est le rétablissement de l'amitié » : car l'offense avait été la destruction de cette amitié. « Il suit de là que s'il est quelque chose qui empêche le rétablissement de l'amitié, même parmi les hommes, il ne saurait y avoir de satisfaction possible. Puis donc que tout péché est un obstacle à l'amitié de la charité qui doit être de l'homme à Dieu, il est impossible que l'homme offre la satisfaction pour un péché, en gardant un autre péché; pas plus que ne pourrait satisfaire, eu égard même à un

homme, celui qui se prosternerait devant lui pour un soufflet qu'il lui aurait donné, et qui, en même temps, lui en donnerait un autre ». L'exemple est typique et montre, en effet, ce qu'il y aurait de dérisoire à prétendre satisfaire pour un péché tandis qu'on resterait attaché à un autre.

L'*ad primum* accorde que les péchés n'ayant pas de connexion entre eux, l'homme peut tomber dans l'un sans tomber dans l'autre. Mais ce qui fait que tous les péchés sont remis est une seule et même chose »; savoir : la charité. « Et, de ce chef, les rémissions des divers péchés sont connexes ». Ils ne peuvent être remis sans la charité. Or, la charité est incompatible avec quelque péché mortel que ce puisse être. Par conséquent, dès qu'un péché mortel est remis, les autres le sont aussi de toute nécessité. S'il en demeurait un seul dans l'âme, la charité ne saurait exister; et aucun ne serait remis. « Et voilà pourquoi l'on ne peut satisfaire pour un péché sans satisfaire pour l'autre », l'essentiel de la satisfaction consistant dans le regret surnaturel du péehé pour lequel on satisfait, et ce regret ne pouvant exister si l'attache à quelque autre péché se continuait dans l'âme.

L'*ad secundum* fait remarquer que « dans l'obligation de la dette » que considère la simple justice, « ne se trouve que l'inégalité opposée à la justice, pour autant que l'un a la chose de l'autre. Et c'est pourquoi la restitution n'exige que le rétablissement de l'égalité de la justice. Chose qui peut se faire au sujet d'une dette indépendamment de l'autre. — Mais, quand l'offense est intervenue, il n'y a pas seulement l'inégalité opposée à la justice; il y a aussi l'inégalité opposée à l'amitié. Et voilà pourquoi, si l'on veut que l'offense soit enlevée par la satisfaction, il faut que non seulement soit rétablie l'égalité de la justice par la compensation d'une peine égale; mais aussi que soit rétablie l'égalité de l'amitié : chose qui ne peut être tant qu'il existe quelque chose qui est un obstacle à l'amitié ». Et parce que le péché mortel est incompatible avec l'amitié de la charité entre Dieu et l'homme, il s'ensuit que la présence d'un péché mortel quelconque rend tout à fait impossible l'œuvre de satisfaction.

L'*ad tertium* répond directement à l'objection tirée de la définition même de la satisfaction, surtout du côté par où la satisfaction est donnée comme un remède contre les péchés à venir. C'est qu'en effet, *un péché, par son poids, entraîne à un autre péché*, comme le dit saint Grégoire (*Morales*, liv. XXV, ch. IX). Et, par suite, celui qui retient un péché ne retranche pas suffisamment les causes des autres péchés », ce qu'il doit faire cependant pour que son œuvre soit vraiment une œuvre de satisfaction.

Prétendre satisfaire pour un péché et rester de cœur attaché à un autre serait une dérision. La satisfaction ne peut être véritable que si elle présuppose l'exclusion de toute attache à quelque péché mortel que ce puisse être. Il faut donc que du côté du regret du péché pour lequel on satisfait, aucune exception portant sur un péché mortel quelconque n'existe dans l'âme. Le regret doir être universel. Alors seulement, la peine satisfactoire qui est offerte comme expiation de telle ou telle faute pourra être agréée de Dieu. Il se pourra d'ailleurs fort bien que la peine satisfactoire ne soit suffisante à satisfaire que pour un péché et non pour tous. De ce chef, on pourra satisfaire pour un péché sans satisfaire pour l'autre : c'est-à-dire que pour satisfaire complètement ou pour payer toute la dette de la peine contractée, il faudra encore de nouvelles peines satisfactoires ou expiatoires. Mais la volonté de satisfaire pour toutes, en raison de la détestation universelle qu'inspire la charité présente dans l'âme, demeurera toujours jusqu'à ce que, en effet, la satisfaction soit pleine et entière. — Mais si nous supposons qu'en raison d'une contrition sincère tous les péchés qu'on avait commis aient été pardonnés, et que, cependant, ensuite, on commette de nouveau quelque autre péché mortel, peut-on, dans ce nouvel état et alors qu'on se trouve ainsi hors de la charité, satisfaire pour les péchés pardonnés en raison de la contrition précédente. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si celui qui avait d'abord eu la contrition de tous ses péchés et qui ensuite retombe dans le péché, peut satisfaire pour les autres péchés qui lui avaient été remis par la contrition, alors qu'il se trouve hors de la charité.

Quatre objections veulent prouver que « celui qui avait d'abord eu la contrition de tous ses péchés et qui ensuite retombe dans le péché, peut satisfaire pour les autres péchés qui lui avaient été remis par la contrition, alors qu'il se trouve hors de la charité ». — La première arguë de ce que « Daniel dit à Nabuchodonosor, Daniel, IV (24) : *Rachète tes péchés par des aumônes*. Or, Nabuchodonosor était encore pécheur, comme le montre la peine qui suit (v. 25). Donc celui qui est dans le péché peut satisfaire ». — La deuxième objection en appelle à ce que « *personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine* (*Ecclésiaste*, ch. IX, v. 1). Si donc la satisfaction ne peut être que par celui qui est dans la charité, nul ne saurait s'il a satisfait ». — La troisième objection déclare que « l'intention que l'homme a au commencement de son acte, informe son acte tout entier. Or, le pénitent, quand il commençait sa pénitence, était dans la charité. Donc toute la satisfaction qui suit en vertu de cette charité qui l'informe a son efficacité ». Les deux précédentes objections semblaient revenir un peu sur le point de doctrine résolu à l'article précédent. L'objection que nous venons de lire est plus spéciale au point qui nous occupe maintenant. — La quatrième objection fait observer que « la satisfaction consiste en une certaine adéquation de la peine à la coulpe. Or, cette adéquation de la peine peut se faire en celui qui n'a pas la charité. Donc, etc. ». Cette objection est moins spéciale que la précédente.

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le mot des « *Proverbes*, ch. X, v. 12) : *La charité couvre tous les péchés*. Or, la satisfaction a d'effacer les péchés. Donc, sans la charité, elle n'a pas sa vertu ». — Le second argument dit que « l'œu-

vre principale dans la satisfaction est l'aumône. Or, l'aumône faite en dehors de la charité, ne vaut pas; comme on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je distribue en nourriture aux pauvres*, etc. Donc la satisfaction non plus n'a pas de valeur ».

Au corps de l'article, saint Thomas justifie lui-même la position du présent article, même après ce que nous avions déterminé dans l'article précédent. C'est qu'en effet, « il en est », nous apprend le saint Docteur, « qui ont dit qu'après que tous les péchés ont été remis par la précédente contrition, si quelqu'un, avant la satisfaction accomplie, tombe dans le péché, et que, existant ainsi dans le péché, il satisfasse, cette satisfaction vaut pour lui, de telle sorte que s'il mourait dans son péché, dans l'enfer il ne serait pas puni des autres péchés. — Mais », reprend saint Thomas, « cela ne peut pas être. Dans la satisfaction, en effet, il faut que, l'amitié étant aussi rétablie, l'égalité de la justice le soit, pour autant que son contraire détruit l'amitié, comme le dit Aristote au livre IX de l'*Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1). Or, l'égalité dans la satisfaction à l'égard de Dieu, n'est pas selon l'équivalence », comme nous l'avons montré dans la question précédente, « mais plutôt selon l'acceptation divine. Et voilà pourquoi il faut que même si l'offense a été remise par la contrition précédente, les œuvres satisfactoires soient agréées de Dieu. Or, c'est la charité qui leur donne d'être ainsi agréées. Par conséquent, sans la charité les œuvres satisfactoires ne sont pas agréées ». Elles sont nulles comme valeur d'expiation. Et toute la peine qui était due à la justice divine demeure à être subie intégralement.

L'*ad primum* déclare que « le conseil donné par Daniel s'entend dans le sens que Nabuchodonosor cesserait de pécher, ferait pénitence, et, ainsi, satisferait par ses aumônes ».

L'*ad secundum* reconnaît que « comme l'homme ne sait pas avec certitude s'il a eu ou s'il a la charité en accomplissant l'œuvre de satisfaction, de même aussi il ne sait point avec certitude s'il a pleinement satisfait. Et c'est pourquoi il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. V (v. 5) : *Pour le péché pardonné ne sois jamais*

sans crainte. Toutefois, il n'est pas requis qu'en raison de cette crainte, l'homme réitère la satisfaction accomplie, s'il n'a pas la conscience d'un péché mortel. Car, même s'il n'expie aucunement la peine » due à la justice divine « par cette satisfaction, il n'encourt pas cependant la responsabilité de l'omission pour la satisfaction négligée; pas plus que celui qui approche de l'Eucharistie sans avoir conscience du péché mortel qu'il a commis n'encourt la responsabilité d'une réception indigne ».

L'*ad tertium* fait observer que « cette intention » de la charité première « a été interrompue par le péché qui a suivi. Et c'est pourquoi elle ne donne aucune valeur aux œuvres faites après le péché ».

L'*ad quartum* répond qu' « il ne peut être fait d'adéquation suffisante », dans le cas présent, « ni selon l'acceptation divine, ni selon l'équivalence. Et, par suite, la raison » que donnait l'objection « ne vaut pas ».

La présence de la charité dans l'âme au moment où s'accomplit l'œuvre de satisfaction est de toute rigueur pour que la satisfaction soit valide. Même si les péchés pour lesquels on voudrait satisfaire avaient été remis par une contrition précédente et que l'offense précédente n'existât plus, la peine qui restait à acquitter ne peut plus être acquittée par mode de satisfaction quand un nouveau péché mortel est intervenu et qu'on n'est plus dans la grâce de Dieu. Elle demeure entière. Et si l'on mourait dans cet état, la peine devrait être expiée telle quelle dans l'enfer. — Mais, par contre, si nous supposons que l'homme recouvre la charité et la grâce, pourrons-nous dire que les œuvres de satisfaction faites précédemment commencent à valoir devant Dieu. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si, après que l'homme a la charité, commence à valoir la satisfaction précédente?

Trois objections veulent prouver qu' « après que l'homme a la charité, commence à valoir la satisfaction précédente ». — La première cite une parole de « la Glose », qui, « sur ce mot du *Lévitique*, ch. xxv (v. 25), *Si ton frère est appauvri*, etc., dit que *le fruit d'une bonne conversion doit se prendre à partir du temps où l'on avait péché*. Or, cela ne serait pas, si les œuvres faites alors ne recevaient pas une certaine efficacité de la charité qui suit. Donc après la charité recouvrée, elles commencent à valoir ». — La deuxième objection fait observer que « comme l'efficacité de la satisfaction est arrêtée par le péché, de même l'efficacité du baptême est empêchée par la fiction. Or, le baptême commence à valoir quand la fiction disparaît. Donc la satisfaction aussi, quand le péché s'en va ». — La troisième objection dit que « si pour les péchés commis ont été enjoints à quelqu'un de nombreux jeûnes et que, tombant dans le péché, il les accomplisse, il ne lui est pas prescrit, quand il se confesse de nouveau, qu'il réitère les jeûnes déjà faits. Or, cela lui serait prescrit, si la satisfaction n'était pas accomplie par ces sortes de jeûnes. Donc, par la pénitence qui suit, les œuvres précédentes reçoivent la vertu de satisfaire ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « les œuvres faites en dehors de la charité n'étaient pas satisfactoires, pour cette raison qu'elles étaient mortes. Or, par la pénitence, elles ne sont pas vivifiées. Donc elles ne commencent pas à être satisfactoires ». — Le second argument fait observer que « la charité n'informe un acte que si d'une certaine manière il procède d'elle. Or, les œuvres ne peuvent être agréées de Dieu, et, par suite, ne sont satisfactoires que si elles sont informées par la charité. Donc, puisque les œuvres faites hors de la charité n'ont procédé en aucune manière de la

charité, ni ne peuvent jamais plus en procéder, il s'ensuit qu'elles ne pourront jamais, en aucune manière, compter pour la satisfaction ».

Au corps de l'article, saint Thomas, ici encore, nous donne la raison de la question posée, en signalant une opinion enseignée de son temps, autour de lui, dans l'École. « Il en est », déclare-t-il, et c'étaient le Maître des *Sentences* lui-même, et aussi saint Bonaventure, « qui ont dit que les œuvres faites dans la charité, et qu'on appelle *vives* » par opposition à celles qui sont faites hors de la charité et qu'on appelle *mortes*, « sont méritoires de la vie éternelle, et satisfactoires par rapport à la peine à acquitter ; et que, par la charité qui suit, les œuvres faites hors de la charité sont vivifiées quant au fait d'être satisfactoires, mais non quant au fait d'être méritoires de la vie éternelle. — Mais », reprend saint Thomas, « cela ne peut pas être. Car c'est la même raison qui donne à ces œuvres faites dans la charité l'une et l'autre efficacité, savoir qu'elles sont agréables à Dieu. Par conséquent, de même que la charité qui survient ne peut pas les rendre agréables à Dieu sur un point, de même aussi elle ne le peut pas sur l'autre ». N'ayant jamais procédé de la charité et ne pouvant plus en procéder désormais, puisqu'elles ne sont plus quand la charité survient, il s'ensuit qu'elles demeurent à tout jamais hors de l'influence du principe de vie surnaturelle et sans aucune vertu de cet ordre.

L'*ad primum* explique que « le texte cité par l'objection ne doit pas s'entendre comme si le fruit se comptait à partir du temps où l'homme était d'abord dans le péché, mais à partir du temps où il a cessé de pécher, c'est-à-dire où il a fini d'être dans le péché. — On peut l'entendre aussi à supposer qu'il ait eu tout de suite après son péché la contrition de ce péché et qu'il ait fait beaucoup de bonnes œuvres avant de se confesser. — Ou encore on peut dire que plus la contrition est grande, plus elle diminue la peine ; et plus celui qui est dans le péché fait de bonnes œuvres », selon qu'il lui est possible de faire des bonnes œuvres dans cet état, « plus il se dispose à la grâce de la contrition ; et, pour autant, il est probable que la

dette de sa peine est moins grande. Et, de ce chef, le prêtre devrait discrètement en tenir compte, pour lui enjoindre une pénitence moindre, étant donné qu'il le trouve mieux disposé ».

L'*ad secundum* répond que « le baptême imprime un caractère dans l'âme; ce que ne fait pas la satisfaction. Et c'est pourquoi la charité qui survient, en enlevant la fiction et le péché, fait que le baptême a son efficacité. Mais elle ne le fait pas dans la satisfaction. — Et, de plus, le baptême, du seul fait qu'il est réalisé, justifie : ce qui n'est pas l'œuvre de l'homme, mais de Dieu. Aussi bien, il n'est pas mortifié de la même manière que la satisfaction, qui est l'œuvre de l'homme ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il est des satisfactions dont il demeure un certain effet dans les sujets qui les ont accomplies, même après que l'acte de la satisfaction est passé. Ainsi en est-il du jeûne, qui laisse le corps affaibli; de l'aumône, qui diminue ce qu'on possédait; et pareillement des autres choses semblables. Ces sortes d'œuvres satisfactoires, accomplies dans l'état de péché, n'ont pas à être renouvelées; parce que du côté où il en demeure quelque chose, la pénitence les rend agréables à Dieu. Mais les œuvres satisfactoires qui ne laissent rien dans le sujet, après que l'acte est passé, doivent être réitérées; comme la prière, ou autres choses semblables. Quant à l'acte intérieur, qui passe totalement, il ne saurait en rien être vivifié. Il faut qu'il soit fait de nouveau ».

Les œuvres faites en dehors de la charité et qui n'ont, comme telles, aucune valeur satisfactoire, ne sauraient acquérir cette valeur par la charité quand celle-ci survient après la conversion et la pénitence. — Mais n'ont-elles aucune valeur, d'une manière absolue, et ne peuvent-elles rien mériter, même dans l'ordre des biens temporels. C'est ce que nous devons maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les œuvres faites en dehors de la charité sont méritoires de quelque bien, à tout le moins temporel?

Trois objections veulent prouver que « les œuvres faites en dehors de la charité sont méritoires de quelque bien, à tout le moins temporel ». — La première arguë de ce que « la récompense est au bien ce qu'est la peine à l'acte mauvais. Or, il n'est aucun mal accompli qui reste impuni devant Dieu, *le juste juge* (Ire Épître *à Timothée*, ch. IV, v. 8). Donc il n'est aucun bien, non plus, qui reste sans récompense. Et, par suite, chaque acte bon mérite quelque chose ». — La deuxième objection dit que « la récompense n'est donnée qu'au mérite. Or, la récompense est donnée aux œuvres faites en dehors de la charité. C'est ainsi qu'il est dit, en saint Matthieu, ch. VI (v. 2, 5, 16), que ceux qui font des bonnes œuvres en vue de la gloire humaine *ont reçu leur récompense*. Donc ces œuvres furent méritoires d'un certain bien ». — La troisième objection déclare que « deux sujets existant dans le péché, dont l'un fait beaucoup d'œuvres bonnes de leur nature et quant à leurs circonstances, et l'autre n'en fait aucune, ne sont pas également placés pour recevoir des biens de Dieu; sans quoi il n'y aurait pas à conseiller de faire quelque bien. Or, celui qui est mieux placé à l'endroit de Dieu reçoit davantage de ses biens. Donc celui qui fait des bonnes œuvres mérite auprès de Dieu ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier apporte un texte, sous le nom de « saint Augustin », où il est « dit que *le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange*. Donc il ne peut pas mériter quelque chose auprès de Dieu ». — Le second argument déclare que « celui qui n'est rien ne peut pas mériter quelque chose. Or, le pécheur, qui n'a pas la charité, *n'est rien* selon l'être spirituel; comme on le voit par la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 2). Donc il ne peut pas mériter quelque chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mérite se dit proprement d'une action qui fait qu'il est juste qu'une certaine chose soit donnée à celui qui agit. Or, la justice se dit d'une double manière. D'abord, au sens propre, celle qui regarde la raison de chose due à l'endroit de celui qui reçoit. D'une autre manière, comme par mode de similitude, celle qui regarde la raison de chose due à l'endroit de celui qui donne ». Dans la première, la chose est due à celui qui reçoit. Dans la seconde, c'est celui qui donne qui se doit à lui-même de donner : « il est des choses, en effet, qu'il convient à celui qui donne de donner, sans que toutefois celui qui reçoit eût un droit à recevoir. Et c'est ainsi qu'est appelé justice *ce qui convient à la divine bonté :* auquel sens saint Anselme dit (*Prosolog.*, ch. x) *que Dieu est juste, quand Il pardonne aux pécheurs, parce que cela lui convient* » : c'est chose digne de Lui. « Et, pour autant, le mérite aussi se dit d'une double manière. D'abord, de l'action qui fait que l'agent lui-même a droit à recevoir. Et c'est le mérite qu'on appelle *condigne.* Ensuite, de ce qui fait qu'il est dû que celui qui donne donne, à considérer ce qui lui convient ou qui est digne de lui. C'est le mérite qu'on appelle de *convenance.* D'autre part, comme dans toutes les choses qui sont données gratuitement, la première raison de donner est l'amour, il est impossible que celui qui n'est pas dans l'amitié fasse qu'une chose lui soit due à ce titre. Par conséquent, puisque tous les biens, soit temporels, soit éternels, sout dus à la divine libéralité, nul ne peut acquérir le droit de recevoir un de ces biens comme chose due, que par la charité envers Dieu. Et c'est pourquoi les œuvres faites hors de la charité ne sont méritoires, d'un mérite condigne, ni de quelque bien éternel ni de quelque bien temporel, auprès de Dieu. Mais, parce qu'il convient à la divine bonté, que partout où elle trouve la disposition elle ajoute la perfection, de ce chef, on dira de quelqu'un qu'il mérite, d'un mérite de convenance, quelque bien, par les œuvres faites en dehors de la charité. Et, à ce titre, ces œuvres valent en vue d'un triple bien : l'obtention de choses temporelles ; la disposition à la grâce ; l'accoutumance aux œuvres bonnes. Toutefois, parce

que ce mérite n'est pas un mérite au sens propre, à cause de cela il faut concéder que ces sortes d'œuvres ne sont pas méritoires, plutôt que dire qu'elles le sont ».

L'*ad primum* fait observer que « comme le dit Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 4 ; de S. Th., leç. 14), parce que le fils, quoi qu'il puisse faire, ne peut rendre au père l'équivalent pour ce qu'il a reçu de lui, à cause de cela le père n'est jamais débiteur de son fils. Combien moins l'homme pourra-t-il constituer Dieu son débiteur en raison d'une équivalence d'œuvre accomplie. Et c'est pourquoi aucune de nos œuvres n'a de mériter quelque chose », devant Dieu, « en raison de son degré de bonté ; elle ne peut mériter que par la vertu de la charité qui fait que tout est commun entre les amis. Il suit de là que quelle que soit l'œuvre bonne accomplie hors de la charité, elle ne fait pas, à proprement parler, que celui qui l'a faite ait le droit, à titre de chose due, de recevoir de Dieu quelque chose. L'œuvre mauvaise, au contraire, en raison de son degré de malice, mérite la peine selon l'équivalence ; parce que de la part de Dieu nous n'avons reçu aucun mal, comme nous avons reçu de Lui les biens. Et voilà pourquoi, bien que l'œuvre mauvaise mérite la peine d'un mérite *condigne*, cependant l'œuvre bonne ne mérite pas la récompense d'un mérite condigne, lorsqu'elle est faite hors de la charité ».

Pour ce qui est de la *deuxième* et de la *troisième* objection, saint Thomas répond qu' « elles portent sur le mérite de convenance ».

« Quant aux autres raisons », qui étaient celles des arguments *sed contra*, « elles portent sur le mérite condigne ».

Les œuvres faites en vue de la satisfaction n'ont aucune valeur satisfactoire quand elles sont accomplies hors de l'état de grâce ou de la charité. Elles ne sauraient avoir non plus aucune valeur de mérite proprement dit, devant Dieu, même en vue de la simple obtention des biens temporels. Toutefois, dans sa bonté, Dieu en tient compte, et, par condescendance ou compassion, Il ne les laisse jamais sans récompense. — Pouvons-nous dire que ces mêmes œuvres, ainsi faites ou accomplies

en dehors de la charité, ont quelque valeur à l'effet de mitiger les peines de l'enfer. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les œuvres dont il s'agit valent pour mitiger les peines de l'enfer?

Trois objections veulent prouver que « les œuvres dont il s'agit ne valent point pour mitiger les peines de l'enfer ». — La première déclare que « la quantité de la peine dans l'enfer répond à la quantité de la coulpe. Or, les œuvres faites en dehors de la charité ne diminuent point la quantité de la coulpe. Donc elles ne diminuent point, non plus, la quantité de la peine dans l'enfer ». — La deuxième objection dit que « la peine de l'enfer, bien qu'elle soit infinie en durée, est cependant finie en intensité. Or, tout ce qui est fini peut arriver à disparaître par la soustraction d'une partie. Si donc les œuvres faites hors de la charité soustrayaient quelque chose de la peine due pour les péchés, il arriverait que ces œuvres fussent multipliées au point d'enlever totalement la peine de l'enfer. Ce qui est faux ». — La troisième objection fait observer que « les suffrages de l'Église sont plus efficaces que les œuvres accomplies en dehors de la charité. Or, comme le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. cx), les suffrages de l'Église ne sont d'aucun secours pour les damnés dans l'enfer. C'est donc bien moins encore que les peines sont mitigées par les œuvres faites en dehors de la charité ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est un autre texte de « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (au même endroit) », où il est « dit que ces œuvres valent *ou pour la pleine et entière rémission, ou pour que la damnation soit plus supportable* ». — Le second argument dit que « faire le bien est plus que laisser le mal. Or, laisser le mal évite toujours la peine, même en celui qui n'a pas la charité. Donc, à plus forte raison, faire le bien ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la

diminution des peines de l'enfer peut s'entendre en un double sens. — D'abord, en ce sens que quelqu'un serait libéré de la peine qu'il a méritée. Et, ainsi entendue, comme nul n'est libéré de la peine s'il n'est absous de la faute, attendu que les effets ne sont enlevés ou diminués que si la cause est elle-même enlevée ou diminuée : par les œuvres faites en dehors de la charité, qui ne peuvent ni enlever ni diminuer la coulpe ou la faute, les peines de l'enfer ne peuvent pas être mitigées. — D'une autre manière, on peut l'entendre en ce sens que le mérite de la peine est empêché », c'est-à-dire qu'on ne mérite pas de nouvelles peines. « Et, dans ce sens, ces sortes d'œuvres diminuent la peine de l'enfer. D'abord, parce que l'homme qui accomplit ces œuvres n'encourt pas la responsabilité de l'omission », pour laquelle il serait châtié. « Ensuite, parce que ces sortes d'œuvres disposent en quelque manière au bien : de telle sorte que l'homme, même quand il pèche, agit avec moins de mépris » et se trouve moins coupable, « ou, aussi, que par ces œuvres-là il est détourné de beaucoup de péchés », qu'il commettrait sans cela, et qui aggraveraient son châtiment dans l'enfer. — « Que s'il s'agissait », non de la peine éternelle, « mais de la peine temporelle », que l'homme pourrait avoir à subir sur cette terre de la part de la justice de Dieu, « ces sortes de bonnes œuvres méritent sa diminution ou sa dilation, comme il est dit au sujet d'Achab, dans le troisième livre des *Rois*, ch. XXI (v. 27 et suiv.), de la même manière qu'elles méritent l'obtention des biens temporels (cf. article précédent).

Il en est », fait observer saint Thomas, « qui ont dit que ces bonnes œuvres diminuent la peine de l'enfer, non pas en enlevant quelque chose de la substance de cette peine, mais en fortifiant le sujet pour qu'il puisse mieux la supporter. — Mais », reprend le saint Docteur, « cela ne peut pas être. Car, pour fortifier, il faudrait que la passibilité fût diminuée. Or, la passibilité est proportionnée à la faute. D'où il suit que si la faute ou la coulpe n'est pas diminuée, le sujet lui-même ne peut être fortifié.

D'autres aussi disent que la peine est diminuée, quant au

ver » ou au remords « de la conscience, mais non quant au feu. — Mais cela non plus ne vaut pas. Parce que comme la peine du feu est égale à la coulpe, de même aussi la peine du remords de la conscience. D'où il suit que la raison est la même pour l'une et pour l'autre.

Et, par là », déclare saint Thomas, « on voit la réponse aux objections ».

La qualité foncière de la satisfaction, sans laquelle la satisfaction n'a plus, devant Dieu, aucune valeur de satisfaction proprement dite, est qu'elle soit faite par un sujet en état de grâce. De là l'importance souveraine, pour le pécheur qui est rentré en grâce avec Dieu par la pénitence, de ne point trop remettre, quand, de par ailleurs, aucune date précise ne lui a été marquée, l'œuvre satisfactoire qu'aura pu lui imposer le ministre du sacrement. Toujours est-il qu'il doit veiller avec une attention toute spéciale à se conserver dans l'état de grâce pour ne pas s'exposer à ne retirer aucun fruit satisfactoire des œuvres qu'il pourrait accomplir. — Mais ces œuvres satisfactoires, quelles sont-elles d'ordinaire. Pouvons-nous les rattacher à quelques chefs principaux, à quelques genres d'œuvres faciles à déterminer. C'est ce que nous devons maintenant considérer. Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION XV

DES CHOSES PAR LESQUELLES SE FAIT LA SATISFACTION

Cette question comprend trois articles :

1° S'il faut que la satisfaetion se fasse par des œuvres de peine ?
2° Si les maux dont Dieu flagelle l'homme en cette vie pour le punir sont satisfactoires ?
3° Si les œuvres satisfactoires sont convenablement énumérées quand on dit qu'elles sont trois ; savoir : l'aumône, le jeûne et la prière ?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinctinction XV, q. 1, art. 4.

Article Premier.

S'il faut que la satisfaction se fasse par des œuvres de peine ?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut pas que la satisfaction se fasse par des œuvres de peine ». — La première arguë de ce que « par la satisfaction il faut que soit faite une compensation à l'offense divine. Or, nulle compensation ne semble être faite par des œuvres de peine ; attendu que *Dieu ne prend point plaisir à nos peines* (Tobie, ch. III, v. 22). Donc il semble que la satisfaction ne doit pas se faire par des œuvres de peine ». — La deuxième objection dit que « plus une œuvre procède d'une plus grande charité, moins cette œuvre est pénible ; car *la charité n'a point de peine*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 18). Si donc il faut que les œuvres satisfactoires soient des œuvres de peine,

plus ces œuvres seront faites en vertu de la charité, moins elles seront satisfactoires. Ce qui est » manifestement « faux ». — La troisième objection rappelle que « satisfaire, comme le dit saint Anselme (*Pourquoi le Dieu-Homme*, liv. I, ch. XI) est *rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû*. Or, cela peut se faire par d'autres œuvres que des œuvres de peine. Donc il ne faut pas que la satisfaction se fasse par des œuvres de peine ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier est un texte de « saint Grégoire » dans l'Homélie XX *sur l'Évangile*, où il est « dit : *Il est juste que le pécheur s'inflige à lui-même des afflictions d'autant plus grandes, qu'il s'est causé plus de dommage par la coulpe* ». — Le second argument déclare qu' « il faut que par la satisfaction la blessure du péché soit parfaitement guérie. Or, *les remèdes du péché sont les peines*, comme le dit Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., lec. 3). Donc il faut que la satisfaction se fasse par des œuvres de peine ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la satisfaction se rapporte et à l'offense passée, pour laquelle une compensation se fait par la satisfaction; et aussi à la coulpe future, dont la satisfaction nous préserve. Et soit pour l'une soit pour l'autre de ces deux fins, il est exigé que la satisfaction se fasse par des œuvres de peine. — La compensation de l'offense, en effet, implique l'adéquation à établir entre celui qui a offensé et celui contre qui l'offense a été commise. Or, l'adéquation, dans la justice humaine, se considère par la soustraction faite à l'un qui a plus qu'il n'est juste qu'il ait et l'addition faite à l'autre à qui quelque chose a été soustrait. Quand il s'agit de Dieu, pour autant qu'il est de Lui, rien ne saurait lui être soustrait. Mais, cependant, le pécheur, autant qu'il est en lui, soustrait quelque chose à Dieu, quand il pèche, ainsi qu'il a été dit (q. 12, art. 3, *ad 4um*). Il faut donc, pour qu'il y ait compensation, que quelque chose soit soustrait au pécheur par la satisfaction et que cela tourne à l'honneur de Dieu. Or, l'œuvre bonne, du fait qu'elle est telle, ne soustrait pas quelque chose à celui qui agit, mais plutôt elle le parfait. Il s'ensuit que la soustraction ne peut pas se faire par une

œuvre bonne, à moins qu'elle ne soit pénale. Et c'est pourquoi, à l'effet qu'une œuvre soit satisfactoire, il faut qu'elle soit bonne, pour qu'elle tourne à l'honneur de Dieu ; et qu'elle soit pénale, afin que quelque chose soit soustrait au pécheur. — Pareillement, la peine préserve de la coulpe à venir ; attendu que l'homme ne revient pas facilement aux péchés, quand il en a éprouvé de la peine. Aussi bien Aristote dit que *les peines sont des remèdes* » (cf. 1er arg. *sed contra*). — On aura remarqué l'argumentation de cet article. Elle est à rapprocher des beaux procédés de saint Thomas dans les articles de la *Somme théologique*.

L'*ad primum* accorde que « Dieu ne prend point plaisir dans les peines, à les considérer comme telles ; mais Il y prend plaisir en tant qu'elles sont justes. Et c'est ainsi qu'elles sont satisfactoires.

L'*ad secundum* répond que « comme dans la satisfaction on considère la pénalité, ainsi dans le mérite on considère la difficulté. Or, la diminution de la difficulté du côté de l'acte lui-même, diminue, toutes choses égales d'ailleurs, le mérite ; mais la diminution de la difficulté du côté de la promptitude de la volonté ne diminue pas le mérite, mais l'augmente. Et pareillement, la diminution de la pénalité, du côté de la promptitude de la volonté, qui est l'œuvre de la charité, ne diminue pas l'efficacité de la satisfaction, mais l'augmente ».

L'*ad tertium* fait observer que « la dette pour le péché est la compensation de l'offense, laquelle ne se fait point sans la peine de celui qui a péché. Et c'est de cette dette-là que parle saint Anselme », quand il dit que satisfaire est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû : il s'agit de la compensation offerte à Dieu pour réparer la diminution d'honneur que le péché constituait à l'endroit de la Majesté divine.

Il ne suffit point, pour qu'une œuvre ait la raison d'œuvre satisfactoire, qu'elle soit bonne en soi ; il faut encore qu'elle soit d'ordre pénal ou afflictif pour le sujet qui l'accomplit. — Mais ce côté pénal et afflictif peut-il venir de Dieu Lui-même. Les maux qui sont distribués par sa Providence et qui lui ser-

vent à nous punir de nos fautes dans la vie présente, peuvent-ils avoir la raison d'œuvres satisfactoires? La question est du plus haut intérêt. Car si on peut la résoudre dans le sens de l'affirmative, elle simplifie et facilite merveilleusement le grand devoir de la satisfaction. Voyons donc, à la suite de saint Thomas, ce qu'il en est. Nous aurons la réponse dans l'article qui suit.

Article II.

Si les maux dont Dieu nous flagelle pour nous punir dans cette vie peuvent être satisfactoires?

Trois objections veulent prouver que « les maux dont Dieu nous flagelle pour nous punir dans cette vie ne peuvent pas être satisfactoires ». — La première rappelle que « rien ne peut être satisfactoire sinon ce qui est méritoire, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 14, art. 3). Or, nous ne méritons que par ce qui vient de nous (cf. *1a-2ae*, q. 114, art. 1, 4, 6). Puis donc que les maux dont Dieu nous flagelle pour nous punir ne viennent pas de nous, il semble qu'ils ne peuvent pas êtres satisfactoires ». — La deuxième objection dit que « la satisfaction se trouve dans les bons. Or, ces sortes de maux sont envoyés aux méchants, et c'est à eux surtout qu'ils sont dus. Par conséquent ils ne peuvent pas être satisfactoires ». — La troisième objection fait observer que « la satisfaction regarde les péchés passés. Or, parfois, ces sortes de maux qui flagellent sont infligés à ceux qui n'ont pas de péchés; comme on le voit pour Job (*Job*, ch. 1, 11). Donc il semble qu'ils ne sont pas satisfactoires ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. v (v. 3, 4) : *La tribulation produit la patience; et la patience, la probation*, c'est-à-dire *la purification du péché*, comme le marque la Glose au même endroit. Donc ces maux qui flagellent purifient. Et, par suite, ils sont satisfactoires ». — Le second argument cite un mot de « saint Ambroise », sur le psaume CXVIII, serm. XVIII, où il « dit :

Bien que la foi, c'est-à-dire la conscience du péché, *manque*, la *peine satisfait*. Donc ces sortes de maux qui flagellent sont satisfactoires ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la compensation de l'offense passée peut être faite et par celui qui a offensé et aussi par un autre ». Nous avons vu, en effet, que l'acte de justice qu'est la satisfaction peut émaner de celui qui a commis l'injustice, ou, à son défaut, de celui qui a la garde de la justice : tel le juge qui punit un coupable. Seulement, « quand elle se fait par un autre, cette compensation a plutôt la raison de juste vengeance, que la raison de satisfaction ; quand elle se fait, au contraire, par celui qui a offensé, elle a aussi la raison de satisfaction », laquelle implique, nous l'avons vu plus haut (q. 12, art. 1), que la peine subie est volontaire. « Si donc les maux qui sont infligés par Dieu pour flageller le pécheur deviennent en quelque manière propres à celui qui les souffre, ils revêtent la raison de satisfaction. Or, ils deviennent propres à celui qui les souffre, quand il les accepte comme purification de ses péchés, usant de ces maux avec patience. Si, au contraire, il y contredit totalement par l'impatience, alors ils ne sont plus de lui en aucune manière » : ils viennent totalement du dehors. « Et c'est pourquoi ils n'ont plus la raison de satisfaction, mais seulement la raison de châtiment ». — Quelle doctrine ! Et comme, à la lumière de cette distinction éblouissante, tout s'éclaire et se transforme dans la vie du chrétien. Ces maux continuels qui, sous une forme ou sous une autre, constituent la trame de notre vie sur cette terre, s'ils sont acceptés avec amour, comme venant de la main de Dieu, qui, par là, veut nous purifier de nos péchés, et supportés patiemment comme le juste châtiment de nos fautes, en vue du ciel à conquérir, dont ces fautes et leurs responsabilités pénales compromettaient la possession immédiate au moment de notre mort, deviennent la plus excellente de toutes les satisfactions. On peut dire qu'il n'en faudrait pas plus pour satisfaire pleinement à la justice de Dieu et faire, par avance, sur cette terre, l'expiation que, sans cela, on est exposé à devoir faire, après cette vie, au purgatoire : outre qu'à la différence de

l'expiation du purgatoire, celle de la patience à l'endroit des pénalités que Dieu envoie dans cette vie a tout ensemble d'être satisfactoire à l'endroit de la peine à subir et méritoire en vue d'un plus haut degré de gloire à posséder dans le ciel. Quel merveilleux trésor que celui qu'on peut acquérir par cette patience chrétienne dont vient de nous parler ici saint Thomas.

L'*ad primum* fait observer que « si, en effet, ces sortes de maux qui flagellent ne sont pas totalement en notre pouvoir », puisque ce n'est pas nous qui les avons choisis, « cependant ils sont en notre pouvoir d'une certaine manière, savoir à l'effet d'en user patiemment ». Nous pouvons, en effet, ou y contrevenir par l'impatience, comme nous le disait saint Thomas au corps de l'article, ou les accepter par l'usage patient que nous en faisons en vue de satisfaire à la justice de Dieu qui nous les envoie. « Et c'est ainsi que l'homme *fait de nécessité vertu* (S. Jérôme, Ép. LIV). Aussi bien ils peuvent être et méritoires et satisfactoires ».

L'*ad secundum* a un très beau mot de saint Augustin, attribué, ici, par saint Thomas, à saint Grégoire et que nous ne saurions trop retenir. « Comme, *sous le même feu, l'or rutile et la paille fume*, selon que le dit saint Grégoire (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. I, ch. VIII); de même aussi, les mêmes mains qui flagellent » les uns et les autres, « purifient les bons », par la patience « et rendent plus mauvais les méchants, par l'impatience. Et voilà pourquoi, bien que les maux qui flagellent soient communs, cependant la satisfaction appartient seulement aux bons ».

L'*ad tertium* déclare que « les maux qui flagellent ont toujours rapport à la faute passée; mais non pas toujours à la coulpe de la personne », qu'est le péché actuel : « elles ont quelquefois rapport seulement à la coulpe de la nature », qu'est le péché originel. « Si, en effet, aucune faute n'avait précédé dans la nature humaine, aucune peine n'aurait existé. Mais, parce que la coulpe a précédé dans la nature, il est des personnes à qui la peine est infligée par Dieu, sans coulpe de la personne, comme mérite de la vertu et préservatif de péché à venir. Et ces deux choses-là doivent intervenir aussi dans la

satisfaction. Il faut, en effet, qu'il y ait une œuvre méritoire, afin de rendre honneur à Dieu ; et il faut aussi que les vertus soient conservées et que nous soyons préservés des péchés à venir » : ce dernier caractère n'est requis que pour les sujets susceptibles de péché. Dans le Christ, en effet, et dans la Bienheureuse Vierge Marie, la satisfaction se trouvait parfaite, eu égard aux péchés passés existant parmi les hommes, et aussi eu égard à l'augmentation des mérites par les actes des vertus, mais non pas en vue de prémunir contre une possibilité de péché qui pour eux n'existait pas.

Il n'est aucune peine, aucune tristesse, aucun mal afflictif, de quelque nom qu'on l'appelle et quelle qu'en soit la nature, atteignant un être humain quelconque au cours de la vie présente, qui ne puisse devenir, pour l'être humain adulte, une matière appropriée à œuvre de satisfaction. Il suffit, pour cela, que, sous l'action de la charité, la vertu de patience, au service de la pénitence, transforme en oblation volontaire faite à la justice de Dieu, pour la réparation des fautes passées et la préservation des fautes à venir, tout cet ensemble de souffrances que Dieu Lui-même, dans sa Providence, dispose pour qu'en effet les âmes prédestinées en usent à leur avantage spirituel surnaturel. — Pour autant qu'il s'agirait des œuvres satisfactoires que nous choisissons directement nous-même, ou qui peuvent nous être imposées par le ministre du sacrement, on s'est demandé s'il était possible de les ramener aux trois groupes que constituent l'aumône, le jeûne et la prière. Saint Thomas examine directement la question et la résout à l'article qui suit.

Article III.

Si l'on a énuméré convenablement les œuvres satisfactoires quand on a dit qu'elles sont trois : l'aumône, le jeûne et la prière?

Trois objections veulent prouver qu' « on n'a pas énuméré convenablement les œuvres satisfactoires en disant qu'elles sont

trois : l'aumône, le jeûne et la prière ». — La première dit que « l'œuvre satisfactoire doit être pénale. Or, la prière n'a rien de pénal, étant un remède contre la tristesse de la peine, mais, au contraire, a la délectation. Et, aussi bien, il est dit, en saint Jacques, ch. v (v. 13) : *Quelqu'un est-il triste parmi vous? qu'il prie, et qu'il chante des psaumes.* Donc la prière ne doit pas être comptée parmi les œuvres satisfactoires ». — La deuxième objection fait observer que « tout péché est ou charnel ou spirituel. Or, comme le dit saint Jérôme (sur saint Marc, ch. IX, v. 28; parmi les œuvres de saint Jérôme), *par le jeûne sont guéries les pestes du corps; et par la prière, les pestes de l'âme.* Donc il ne doit pas y avoir d'autre œuvre satisfactoire ». — La troisième objection arguë de ce que « la satisfaction est nécessaire pour la purification des péchés. Or, l'aumône purifie de tous les péchés : il est dit, en saint Luc, ch. XI (v. 41) : *Donnez l'aumône et toutes choses seront pures pour vous.* Donc les deux autres » sortes d'œuvres satisfactoires, c'est-à-dire le jeûne et la prière, « sont inutiles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il semble qu'elles doivent être en plus grand nombre » que les trois dont il s'agit. « Et, en effet, *les contraires se guérissent par les contraires* (cf. q. 2, art. 3, arg. 1), Or, les germes de péchés sont bien plus nombreux que trois. Donc il doit falloir compter un plus grand nombre d'œuvres satisfactoires ». — Le second argument insiste et dit que « les pèlerinages aussi sont enjoints pour la satisfaction, et aussi les disciplines ou les flagellations, qui ne sont pas comptées au nombre des trois dont il s'agit. Donc l'énumération est insuffisante ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle en la résumant et la précisant d'un mot la doctrine exposée jusqu'ici ; savoir que « la satisfaction doit être telle que par elle nous nous enlevions quelque chose pour l'honneur de Dieu. Or, nous n'avons que trois sortes de biens : les biens de l'âme, les biens du corps, et les biens de la fortune qui sont les biens extérieurs. Des biens de la fortune, nous nous enlevons quelque chose par l'aumône ; et, des biens corporels, par le jeûne. Mais, des biens de l'âme, il ne faut pas que nous nous enlevions quelque chose quant à leur essence

ou quant à leur diminution, attendu que par eux nous sommes rendus agréables à Dieu ; mais par ceci que nous les soumettons à Dieu totalement. Et c'est ce qui se fait par la prière » : par la prière, en effet, notre âme tout entière s'abîme devant Dieu, absorbée en Lui, dans une absolue dépendance. — « Le nombre dont il s'agit convient aussi du côté où la satisfaction *supprime les causes des péchés* (cf. q. 12, art. 3, arg. 1). Les racines des péchés, en effet, sont assignées au nombre de trois, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 16) ; savoir : *la concupiscence de la chair ; la concupiscence des yeux ;* et *l'orgueil de la vie.* Et contre la concupiscence de la chair est ordonné le jeûne ; contre la concupiscence des yeux, l'aumône ; et contre l'orgueil de la vie, la prière : ainsi que saint Augustin le dit *sur saint Matthieu* (ou plutôt sur le psaume XLII). — Le même nombre convient aussi quant à ce que la satisfaction *ne permet pas l'accès aux suggestions des péchés* (cf. q. 12, art. 3, arg. 1). C'est qu'en effet, tout péché : ou bien nous le commettons à l'endroit de Dieu, et contre ce péché est ordonnée la prière ; ou à l'endroit du prochain, et contre ce péché est ordonnée l'aumône ; ou à l'endroit de nous-mêmes, et contre ce péché est ordonné le jeûne ».

L'*ad primum* signale une double réponse à l'objection tirée de ce que la prière n'a rien de pénal, et, par suite, ne peut être satisfactoire. — La première dit que « d'après certains, il y a une double prière ou oraison. L'une est celle des contemplatifs, dont *la conversation est dans les cieux* (*aux Philippiens*, ch. III, v. 20). Et celle-là, parce qu'elle est totalement délectable », sans aucune peine, « n'est pas satisfactoire. L'autre est celle qui répand ses gémissements pour les péchés. Celle-là est accompagnée de peine ; et elle fait partie de la satisfaction. — On peut dire aussi, et mieux », fait remarquer saint Thomas, « que toute prière a raison de satisfaction, parce que, bien qu'elle ait la suavité spirituelle, elle a cependant l'affliction de la chair. C'est qu'en effet, comme le dit saint Grégoire, sur Ézéchiel (Hom. XIV), *à mesure que grandit en nous la force de l'amour intime*, nous nous affaiblissons, sans aucun doute, en ce qui est de la chair » et des plaisirs qui sont les siens.

« Aussi bien il est marqué dans la *Genèse* (ch. XXXVII, v. 24, 25), que *le nerf de la cuisse de Jacob se dessécha dans sa lutte avec l'ange* » du Seigneur. Si, dans la prière, l'homme spirituel se dilate et goûte des joies très pures, l'homme charnel se crucifie et se prive pour autant des plaisirs qui sont les plus sensibles à l'homme vivant sur cette terre.

L'*ad secundum* répond que « le péché charnel se dit d'une double manière. — D'abord, celui qui se consomme dans la délectation de la chair, comme la gourmandise et la luxure. — D'une autre manière, celui qui se consomme dans les choses ordonnées à la chair, bien que ce ne soit pas dans la délectation de la chair, mais plutôt dans la délectation de l'âme, comme l'avarice. Aussi bien ces péchés sont comme au milieu entre les péchés spirituels et les péchés charnels. Et voilà pourquoi il faut qu'à ceux-là corresponde aussi une satisfaction qui leur est propre ; et c'est l'aumône ».

L'*ad tertium* fait observer que « s'il est vrai que chacune de ces œuvres satisfactoires est appropriée à chacun des péchés, par mode d'une certaine convenance, pour autant qu'il convient que *cela même en quoi l'homme a péché soit aussi ce en quoi il est puni* (*Sagesse*, ch. XXI, v. 17), et que la racine du péché commis soit coupée ; cependant chacune de ces œuvres peut satisfaire pour n'importe quel péché. Et aussi bien, à celui qui ne peut pas accomplir l'une d'elles, l'autre doit lui être enjointe. Et c'est surtout l'aumône qui peut remplir le rôle des deux autres, pour autant que par l'aumône on peut s'acheter, en quelque sorte, les autres œuvres de satisfaction en ceux à qui on fait l'aumône. Il n'est donc pas nécessaire que si l'aumône purifie tous les péchés, pour cela les autres satisfactions soient superflues », comme le concluait, à tort, l'objection.

L'*ad quartum* répond au premier argument *sed contra* qui était ici une véritable objection, voulant prouver qu'il y a d'autres œuvres satisfactoires que les trois dont il s'agit. « Il est vrai », comme le disait cet argument, « qu'il y a plus de trois espèces de péchés » qu'il faut guérir par des remèdes proportionnés, et, donc, qui ne se limitent pas, semble-t-il, aux trois

qui ont été marqués. « Mais, cependant, tous les péchés se ramènent à ces trois racines, ou à ces trois germes de péchés, auxquels, nous l'avons dit, correspondent les satisfactions indiquées ».

Un *ad quintum* répond aussi à l'autre argument *sed contra*, qui voulait également qu'il y eût d'autres œuvres satisfactoires en plus des trois en question. En vérité, « tout ce qui se rapporte à l'affliction du corps se ramène au jeûne; tout ce qui est fait pour l'utilité du prochain a raison d'aumône; et, semblablement, tout acte de latrie s'adressant à Dieu a raison de prière. Et c'est pourquoi une même œuvre peut avoir plusieurs raisons d'être prise comme satisfaction ».

Le troisième des actes du pénitent qui constitue, avec les deux autres, la matière du sacrement de pénitence, était la satisfaction. Nous avons vu sa nature, comment elle est requise au nom de la justice, mais d'une justice à caractère spécial, où il s'agit, non pas seulement de rétablir une égalité mathématique pour la reddition ou la restitution de ce qui brisait cette égalité en raison d'une possession indue, mais de rétablir une amitié détruite, en faisant oublier, à l'ami offensé, par ce qui est de nature à lui plaire, l'offense commise contre lui. Pour cela, il faudra évidemment réparer le passé et assurer l'avenir contre tout retour d'une semblable offense. Et, sans doute, quand il s'agit de l'offense commise par l'homme contre Dieu, il serait impossible de parler de justice stricte ou de satisfaction de soi proportionnée. Mais il est souverainement digne de l'infinie miséricorde qu'elle veuille tenir pour suffisant ce qui, de soi, ne pourrait jamais l'être. Et c'est ainsi que, par l'acceptation divine, l'œuvre de l'homme peut devenir et devient, en effet, suffisante à satisfaire la justice de Dieu offensé. Comme cependant, la raison de cette suffisance à satisfaire est dans la bienveillance de Dieu qui l'agrée, il s'ensuit qu'il faut, de toute nécessité, pour qu'une œuvre faite par l'homme ait le caractère d'œuvre satisfatoire devant Dieu, qu'elle procède de la charité. L'homme ne peut offrir à Dieu quelque œuvre satisfatoire qui soit agréée de Dieu et tenue

pour satisfactoire, en effet, que s'il est en état de grâce. Mais, quand il est ainsi en état de grâce, il n'est rien de ce qui implique pour lui une raison de peine ou de sacrifice, qu'il ne puisse utiliser par mode de satisfaction à offrir à Dieu. Très spécialement, le jeûne, l'aumône et la prière sont des œuvres éminemment aptes à être ainsi offertes par mode de satisfaction. On peut même dire que toutes les autres se ramènent en quelque sorte à ces trois grands genres, entendant par le jeûne tout ce qui est de nature à affliger le corps; par l'aumône, ce qui est l'abandon de quelque bien extérieur; par la prière, tout ce qui nous place dans la dépendance de Dieu, lui soumettant notre esprit, notre cœur, tout ce qui est de nous.

Dans notre étude de ce qui a trait au sacrement de la pénitence, telle que saint Thomas l'avait conçue et nous l'avait annoncée dès le début de ce traité (prologue de la question 84, dans la Troisième Partie de la *Somme théologique*), nous devions considérer, d'abord, la pénitence en elle-même (q. 84, 85); puis, ses effets (q. 86-89); ensuite, ses parties. Et ce dernier aspect de notre étude commençait avec la question 90. Saint Thomas devait arrêter son travail avec cette question. Une main pieuse l'a continué, en allant prendre dans le Commentaire du saint Docteur sur le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, les articles où les questions à traiter avaient été déjà étudiées; et il en a formé les 99 questions de ce qu'on a appelé le *Supplément* de la Troisième Partie de la *Somme théologique*. Les 15 premières questions de ce Supplément ont donné la suite du traité des parties de la pénitence. Après ce qui regardait les parties du sacrement de la pénitence, saint Thomas avait annoncé qu'il traiterait de ceux qui recevaient ou qui pouvaient recevoir ce sacrement; puis, du pouvoir des clefs; et, enfin, de la solennité du sacrement de la pénitence. Ces trois derniers aspects du traité ont été suppléés, eux aussi, par un emprunt fait au Commentaire sur les *Sentences*. Et cet emprunt a donné, pour ce qui a trait aux sujets du sacrement, la question 16; pour ce qui a trait au pouvoir des clefs, les

questions 17-27 ; pour ce qui a trait à la solennité, la question 28. Il nous reste à étudier ces 13 nouvelles questions du Supplément. Venons tout de suite à l'étude des sujets qui sont susceptibles du sacrement de la pénitence. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVI

DE CEUX QUI REÇOIVENT CE SACREMENT

Cette question comprend trois articles :

1° Si la pénitence peut être en ceux qui sont innocents?
2° Si elle peut être dans les saints qui sont dans la gloire?
3° Si elle peut être dans les anges bons ou mauvais?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XIV, q. 1, art. 3, q^la 2, 3, 4.

Article Premier.

Si la pénitence peut être en ceux qui sont innocents?

Trois objections veulent prouver que « la pénitence ne peut pas être en ceux qui sont innocents ». — La première arguë de ce que « la pénitence consiste à *pleurer les fautes commises* (S. Ambroise, Serm. XXV). Or, ceux qui sont innocents n'ont commis aucune faute. Donc la pénitence n'est pas en eux ». — La deuxième objection fait remarquer que « la pénitence, en vertu de son nom, implique la *peine*. Or, à ceux qui sont innocents, il n'est dû aucune peine. Donc, en eux, la pénitence ne saurait se trouver ». — La troisième objection déclare que « la pénitence revient au même avec la justice vindicative (cf. q. 12, art. 3). Or, en tous ceux qui sont innocents, la justice vindicative ne saurait trouver place. Donc la pénitence non plus. Et, par suite, la pénitence n'est point en ceux qui sont innocents ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « toutes les vertus sont répandues dans l'âme en même temps », par la grâce sanctifiante. « Or, la pénitence est une

vertu. Puis donc que, dans le baptême, les autres vertus sont répandues en ceux qui sont innocents, la pénitence l'est aussi ». — Le second argument déclare que « celui qui n'a jamais été malade corporellement est dit guérissable. Et, de même aussi, pour celui qui n'a jamais été malade spirituellement. Or, de même que la guérison actuelle de la blessure du péché n'est que par l'acte de la pénitence, de même la guérison habituelle » marquée par ce mot *guérissable*, « n'est que par l'habitus de la pénitence. Donc celui qui n'a jamais eu l'infirmité du péché a l'habitus de la pénitence ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'habitus se trouve au milieu entre la puissance et l'acte. Et parce que si l'on écarte ce qui précède, ce qui suit est pareillement écarté, tandis que l'inverse n'est pas vrai, à cause de cela si l'on écarte la puissance à l'acte, l'habitus ne saurait être; mais il n'est pas écarté du fait qu'on écarte l'acte. D'autre part, si on enlève la matière, l'acte aussi est enlevé, attendu que l'acte ne peut pas être sans la matière en laquelle il passe. Il suit de là que l'habitus d'une vertu convient à quelqu'un à qui n'est pas fournie la matière de l'acte de cette vertu, parce qu'elle pourrait lui être fournie, et alors cet habitus passerait à l'acte. C'est ainsi que l'homme pauvre peut avoir l'habitus de la magnificence, et non pas son acte, parce qu'il n'a pas l'abondance des richesses qui est la matière de la magnificence, mais il pourrait avoir cette abondance. Par conséquent, ceux qui sont innocents », exempts de toute faute, « dans cet état d'innocence, parce qu'ils n'ont point de péchés commis, qui sont la matière de la pénitence, mais peuvent les avoir », n'étant pas hors de toute possibilité de pécher, tant qu'ils vivent sur cette terre, « ne peuvent pas avoir l'acte de la pénitence, mais ils peuvent avoir et ils ont l'habitude de cette vertu. A supposer, bien entendu, qu'ils aient la grâce, avec laquelle toutes les vertus sont répandues dans l'âme ».

L'*ad primum* déclare que « s'ils n'ont pas commis de fautes, ceux qui sont innocents peuvent cependant en commettre. Et c'est pourquoi il leur convient d'avoir l'habitus de la pénitence. Toutefois, cet habitus ne peut jamais passer à l'acte, si

ce n'est peut-être à l'endroit des péchés véniels ; car les péchés mortels l'enlèvent. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs qu'il soit inutile, puisqu'il est une perfection de la puissance naturelle ».

L'*ad secundum* accorde que « la peine n'est pas due actuellement à ceux qui sont innocents; mais » en raison de la possibilité où ils sont de pécher, « il y a quelque chose de possible en eux qui ferait que la peine leur serait due », si cela se réalisait.

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Dès là que demeure la puissance de pécher, la justice vindicative a sa place par mode d'habitus; bien qu'elle n'ait point sa place quant à l'acte, si les péchés ne sont pas commis en effet ».

A considérer la pénitence sous sa raison de vertu, elle a sa place même dans les âmes innocentes qui n'ont aucun péché actuel. Tant qu'elles vivent sur la terre, elles sont dans la possibilité de pécher. Et cela suffit pour que l'habitus de la vertu soit en elles, bien que l'acte de cette vertu n'y soit pas, pour autant qu'il présuppose un péché commis par celui en qui il se trouve, tant que ces âmes innocentes demeurent, en effet, exemptes de péché. S'il s'agissait de l'acte de la pénitence qui est la satisfaction, il peut exister, et de la manière la plus excellente, même dans les âmes innocentes : au sens où nous avons dit, plus haut, qu'on peut satisfaire les uns pour les autres, parmi tous ceux qui ont en eux la grâce et la charité. — Peut-on dire aussi que la pénitence convient à ceux des hommes qui sont dans la gloire au ciel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les hommes saints qui sont dans la gloire ont la pénitence?

Trois objections veulent prouver que « les hommes saints qui sont dans la gloire n'ont pas la pénitence ». — La première

cite un mot de « saint Grégoire, dans les *Morales* » (liv. IV, ch. XXXVI, ou XXXI, ou XLII), où il est « dit : *Les bienheureux se souviennent des péchés comme nous, quand nous jouissons de la santé, nous nous souvenons des douleurs, sans ressentir aucune douleur*. Or, la pénitence est *la douleur du cœur* (Cf. S. Isidore, *Du souverain bien*, liv. II, ch. XII). Donc les saints, dans la Patrie, n'ont pas la pénitence ». — La deuxième objection fait observer que « les saints, dans la Patrie, sont conformes au Christ. Or, dans le Christ, il n'y a pas eu de pénitence; car il n'y a pas eu, en lui, la foi qui est le principe de la pénitence. Donc les saints, non plus, dans la Patrie, n'auront la pénitence ». — La troisième objection déclare que « l'habitus qui ne passe point à l'acte est inutile. Or, les saints, dans la Patrie, n'auront pas l'acte de la pénitence; car, s'ils l'avaient, quelque chose serait en eux contre leur gré. Donc, en eux, l'habitus de la pénitence n'est pas non plus ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « la pénitence est une partie de la justice (Cf. Troisième Partie, q. 85, art. 3). Or, *la justice est perpétuelle et immortelle* (*Sagesse*, ch. I, v. 15), et demeurera dans la Patrie. Donc la pénitence aussi demeurera ». — Le second argument en appelle à ce qu' « on lit, dans *les Vies des Pères*, que l'un des Pères dit qu'Abraham lui-même se repentira de ce qu'il n'a pas fait plus de bien. Or, l'homme doit se repentir du mal qu'il a fait, plus que du bien qu'il n'a pas fait auquel il n'était pas tenu, car il s'agit de ce bien-là. Donc il y aura au ciel la pénitence du mal commis ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les vertus cardinales demeureront dans la Patrie, mais selon les actes qu'elles ont quand elles sont à leur terme (Cf. *Prima-Secundae*, q. 67, art. 1). Et c'est pourquoi, la vertu de pénitence étant une partie de la justice, qui est un habitus cardinal, quiconque a l'habitus de la pénitence en cette vie, l'aura dans la vie future. Mais il n'aura pas le même acte qu'il a maintenant; il en aura un autre; savoir: rendre grâces à Dieu pour la miséricorde qui lui a fait pardonner les péchés ». On remarquera cette belle précision de l'acte de la vertu de la pénitence au ciel pendant l'éternité : chanter les miséricordes de Dieu dont témoignera

la présence même du pécheur au ciel, puisque de lui-même le péché devait l'en bannir à tout jamais.

L'*ad primum* fait observer que « cette autorité » ou ce texte de saint Grégoire, que citait l'objection, « prouve que les saints, dans la gloire, n'ont pas le même acte qu'a ici la pénitence. Et cela, nous le concédons ».

L'*ad secundum* déclare que « le Christ n'a pas pu pécher. Et c'est pourquoi la matière de cette vertu » qu'est la pénitence ne lui convient ni en acte ni en puissance. « Et, à cause de cela, il n'en est pas de même pour Lui et pour les autres ». En aucune manière la pénitence n'a convenu au Christ. Il a pu, cependant, et au plus haut point, avoir l'acte de la satisfaction : mais pour autant que cet acte appartient soit à la vertu de charité, soit à la vertu de justice vindicative, qui fait qu'on venge sur soi l'offense commise par un autre et qui devrait être vengée sur cet autre; non selon qu'il appartient à la vertu de pénitence qui fait qu'on venge soi-même sur soi l'offense qu'on avait commise soi-même.

L'*ad tertium* accorde que « se repentir, à proprement parler, selon qu'on signifie, par là, l'acte de la pénitence qui est maintenant, ne sera point dans la Patrie. Il ne s'ensuit pourtant pas que l'habitus doive être sans raison, parce qu'il aura un autre acte », comme il a été dit.

Des deux arguments *sed contra* « nous concédons » le premier, qui constituait, en sens inverse, comme « la quatrième objection ». Bien que, en effet, la pénitence avec son acte de la vie présente ne doive pas demeurer dans le ciel, et qu'à ce titre, elle ne soit ni perpétuelle ni immortelle, cependant, entendue au sens expliqué et pour autant qu'elle doit avoir un acte nouveau, elle participe, de ce chef, à la perpétuité et à l'immortalité de la justice.

« Mais » l'autre argument *sed contra*, formant vraiment « la cinquième objection voulait prouver que même l'acte de la pénitence sera dans la Patrie le même que celui qui est maintenant. A cause de cela, nous disons, répondant à cette cinquième objection, que notre volonté, dans la Patrie, sera totalement conforme à la volonté de Dieu. Or, s'il est vrai que

Dieu, d'une volonté antécédente, veut que soient tous les biens, et, par suite, qu'aucun mal ne soit, toutefois Il ne le veut pas d'une volonté conséquente », puisqu'en fait Il permet que le mal soit. « Et il en sera de même des bienheureux. — Cette volonté », ajoute saint Thomas, « est improprement appelée du nom de pénitence par le Père du désert » dont parlait l'objection.

Les saints, dans le ciel, qui, sur la terre, étant pour le moins susceptibles de pécher, ont eu la vertu de pénitence, gardent cette même vertu dans la gloire. Mais l'acte en est tout autre. Car il ne regarde plus ni le péché passé à expier, ni des péchés possibles à prévenir. Il porte uniquement sur l'infinie miséricorde de Dieu qui a pour jamais soustrait ses élus à l'influence ou à la tyrannie du péché. — Que penser de la même question posée au sujet des anges soit bons soit mauvais. Peuvent-ils, eux aussi, avoir la vertu de pénitence? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'ange, aussi, ou bon ou mauvais, est susceptible de pénitence?

Quatre objections veulent prouver que « même l'ange, bon ou mauvais, est susceptible de pénitence ». — La première arguë de ce que « la crainte est le commencement de la pénitence (cf. Troisième Partie, q. 85, art. 5). Or, dans les anges est la crainte. Il est dit, en saint Jacques, ch. II (v. 19) : *Les démons croient et tremblent.* Donc, en eux, peut être la pénitence ». — La deuxième objection cite le mot d' « Aristote, au livre IX de l'*Éthique* » (ch. IV, n. 10; de S. Th., leç. 4), où il est « dit que *les méchants sont remplis de repentance;* et que c'est là, pour eux, la peine la plus grande. Or, les démons sont les plus pervers, et aucune peine ne leur manque. Donc les démons peuvent avoir la pénitence ». — La troisième objection

fait observer qu' « une chose se meut plus facilement à ce qui est selon la nature qu'à ce qui est contre la nature ; c'est ainsi que l'eau qui a été chauffée » contre sa nature et « par violence » ou par l'action d'un agent étranger qui l'a tirée de son état naturel, « revient d'elle-même à sa propriété naturelle », qui est d'être froide. « Or, l'ange peut être changé » et passer « à l'état de péché ; ce qui est contraire à leur nature. Donc, à plus forte raison, il peut être ramené à ce qui est selon la nature. Et puisque c'est cela qui fait la pénitence, il s'ensuit que les anges sont susceptibles de pénitence ». — La quatrième objection dit que « le jugement à porter est le même, d'après saint Jean Damascène (liv. II, ch. IV), au sujet des anges et au sujet des âmes séparées. Or, dans les âmes séparées, la pénitence peut être, selon que d'aucuns le disent, comme dans les âmes bienheureuses qui sont dans la Patrie. Donc dans les anges aussi la pénitence peut être ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « par la pénitence, l'homme est rétabli dans la vie, le péché étant remis. Or, cela est impossible pour les anges. Donc ils ne sont pas susceptibles de pénitence ». — Le second argument apporte un mot de « saint Jean Damascène (liv. II, ch. III) disant que l'*homme s'acquitte de la pénitence en raison de l'infirmité du corps*. Puis donc que les anges sont incorporels, il s'ensuit qu'en eux la pénitence ne saurait être ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la pénitence, en nous, se dit d'une double manière. — D'abord, selon qu'elle est une *passion* » au sens de mouvement de l'appétit sensible : « et ainsi, elle n'est pas autre chose que la douleur et la tristesse du mal commis. Et bien que », de ce chef ou « selon qu'elle est une passion, elle ne soit que dans l'appétit sensible concupiscible, cependant un certain acte de la volonté est appelé pénitence par mode de similitude, savoir l'acte par lequel un sujet déteste ce qu'il a fait : comme, du reste, l'amour et les autres passions se trouvent dans l'appétit intellectuel » qu'est la volonté. — « D'une autre manière, la pénitence se prend au sens où elle est une vertu. Et, de la sorte, détester le mal commis avec le propos de s'amender et l'intention d'expier

ou d'apaiser Dieu au sujet de l'offense commise, est son acte. Or, la détestation convient à quelqu'un selon qu'il a un ordre naturel au bien. Et parce qu'il n'est aucune créature en qui cette ordination au bien disparaisse totalement, à cause de cela même dans les damnés une telle détestation demeure; et, par conséquent, la pénitence comme passion, ou quelque chose de semblable, selon qu'il est dit, dans la *Sagesse*, ch. v (v. 3) : *mus par la pénitence en eux-mêmes*. Cette pénitence, parce qu'elle n'est pas un habitus, mais une passion ou un acte, ne peut être en aucune manière dans les anges bienheureux, en qui n'ont jamais existé des péchés commis. Mais elle est dans les mauvais anges, la raison étant la même pour eux et pour les âmes séparées, parce que, suivant le mot de saint Jean Damascène (liv. II, ch. iv), *ce que la mort est à l'homme, la chute l'est à l'ange*. Seulement, le péché de l'ange est irrémissible. Et, parce que le péché considéré comme rémissible ou expiable est la matière propre de cette vertu qui est appelée la pénitence, à cause de cela, comme ils ne peuvent pas avoir la matière, il n'y a pas, en eux, la puissance de passer à l'acte. D'où il suit que l'habitus non plus ne peut leur convenir. Et c'est pourquoi les anges ne peuvent pas être susceptibles de la vertu de pénitence ». — Les anges bons n'ont pas eu de péché. Et les anges mauvais ont leur péché irrémissible. Ni les uns ni les autres ne peuvent avoir la vertu de pénitence, qui ne porte que sur le péché rémissible.

L'*ad primum* accorde que « la crainte produit en eux », dans les anges mauvais, « un certain mouvement de pénitence » ou de souffrance à cause du péché commis; « mais cette pénitence n'est pas la vertu » que nous appelons de ce nom.

« Et il faut dire de même pour l'*ad secundum* ».

L'*ad tertium* concède que « tout ce qui est en eux naturel est bon et tend au bien. Mais le libre arbitre est, en eux, obstiné dans le mal. Et parce que le mouvement de la vertu ou du vice ne suit pas l'inclination de la nature, mais plutôt le mouvement du libre arbitre, à cause de cela il n'est pas nécessaire que, même s'ils sont naturellement inclinés au bien, il se trouve ou puisse se trouver en eux le mouvement de la vertu » :

tout ce qui est de leur volonté libre est nécessairement ordonné à la fin mauvaise du péché dans lequel ils sont fixés pour jamais.

L'*ad quartum* déclare qu' « il n'en est pas de même pour les anges saints et pour les âmes saintes. Dans les âmes saintes, en effet, a précédé ou a pu précéder le péché. Ce qui n'a pas été pour les anges. Et, ainsi, bien qu'ils soient semblables quant à l'état présent, ils ne le sont point quant à l'état passé, que la pénitence regarde directement ».

En aucune manière il ne peut être question de vertu de pénitence dans le monde angélique. Les anges bons n'ont jamais connu l'état de péché. Et les anges mauvais s'y trouvent rivés à tout jamais sans aucune possibilité de rémission. A proprement parler, la pénitence est le propre exclusif du genre humain déchu par le péché du premier homme et restauré par le mystère de la Rédemption. Encore est-il que pour les damnés, toute possibilité de rémission étant désormais perdue, ils participent, de ce chef, à la condition des démons ou des mauvais anges.

Après la question relative aux sujets de la pénitence, devait venir, dans le traité de la pénitence tel que saint Thomas l'avait ordonné, ce que saint Thomas lui-même nous avait annoncé sous ce titre : le pouvoir des clefs. Et sous ce titre, dont le sens nous sera expliqué au cours des questions qui vont suivre, était compris le pouvoir conféré par le Christ à son Église en vue de la rémission des péchés. C'est ce que l'auteur du *Supplément* a voulu annoncer, quand il nous dit, ici, que « nous devons maintenant considérer ce qui a trait au pouvoir des ministres de ce sacrement, pouvoir qui se rapporte aux clefs. Et, à ce sujet, nous verrons, d'abord, ce qui a trait aux clefs (q. 17-20); secondement, ce qui a trait à l'excommunication (q. 21-24); troisièmement, ce qui a trait aux indulgences (q. 25-27); car ce qui a trait à l'excommunication et aux indulgences est annexé au pouvoir des clefs. — Pour ce qui est du premier point », ou des clefs en elles-mê-

mes, « nous aurons à considérer quatre choses : premièrement, de l'entité et de la quiddité des clefs », c'est-à-dire, déterminer ce qu'on entend par les clefs, ce qu'elles sont, dans l'ordre du sujet qui nous occupe (q. 17) ; « deuxièmement, de leur effet (q. 18) ; troisièmement, des ministres des clefs (q. 19) ; quatrièmement, de ceux sur qui peut s'exercer l'usage des clefs (q. 20) ».

Et, d'abord, de l'entité et de la quiddité, de la nature du pouvoir des clefs. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVII

DES CLEFS DE L'ÉGLISE

Cette question comprend trois articles :

1° Si les clefs doivent être dans l'Église ?
2° Si la clef est le pouvoir de lier et de délier ?
3° S'il est deux clefs ou s'il n'en est qu'une ?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XVIII, q. 1, art. 1.

Il est aisé de voir, au seul énoncé de ces articles, que nous abordons une des questions les plus importantes dans les controverses venues à l'occasion de la Réforme protestante. S'il est à regretter que saint Thomas n'ait pas eu le temps de traiter ces nouvelles questions dans la suite de la *Somme théologique*, il n'en demeure pas moins que les articles écrits par lui dans le Commentaire des *Sentences* et qui constituent l'ensemble des questions actuelles du *Supplément*, portent avec eux des clartés du plus haut intérêt. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si les clefs doivent être dans l'Église ?

Trois objections veulent prouver que « les clefs ne doivent pas être dans l'Église ». — La première fait observer que « des clefs ne sont pas requises pour entrer dans une maison dont la porte est ouverte. Or, dans l'*Apocalypse*, ch. IV (v. 1),

il est dit : *J'ai vu; et voici, dans le ciel, une porte ouverte*, qui est le Christ; car Il a dit de Lui-même (S. Jean, ch. x, v. 7) : *Je suis la porte*. Donc pour l'entrée du ciel l'Église n'a pas besoin de clefs ». — La deuxième objection arguë de ce que « la clef est pour ouvrir et pour fermer. Or, ceci est le propre du Christ seul, *qui ouvre et personne ne ferme*; *ferme, et personne n'ouvre, Apocalypse*, ch. III (v. 7). Donc l'Église, dans ses ministres, n'a point les clefs ». — La troisième objection déclare que « celui à qui le ciel est fermé, l'enfer est ouvert; et inversement. Donc quiconque a les clefs du ciel a les clefs de l'enfer. Or, on ne dit pas que l'Église ait les clefs de l'enfer. Donc elle n'a pas non plus les clefs du ciel ». Déjà nous voyons, par ces objections, que les clefs dont il s'agit ici, désignent, sous une forme métaphorique et très appropriée, le pouvoir d'ouvrir le ciel ou de le fermer. Et cela même nous laisse entrevoir la grandeur de cette question des clefs attribuées à l'Église.

Deux arguments *sed contra* s'opposent aux objections précédentes. — Le premier rappelle qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XVI (v. 19) : *Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux* ». — Le second dit que « tout administrateur doit avoir les clefs de ce qu'il administre. Or, les ministres de l'Église sont les *administrateurs des mystères divins*, comme on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 1). Donc ils doivent avoir les clefs » de ces mystères.

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette observation d'ordre sensible, que « dans les choses corporelles, on appelle *clef* l'instrument dont on se sert pour ouvrir une porte. Or », poursuit immédiatement le saint Docteur, appliquant cette observation à la grande question qui nous occupe, « la porte du Royaume » de Dieu dans le ciel, « nous est fermée par le péché, et quant à la tache, et quant à l'obligation de subir la peine qui est due. Et voilà pourquoi le pouvoir qui écarte cet obstacle à l'entrée du Royaume, est appelé du nom de *clef*. — Ce pouvoir ou cette puissance est dans la Trinité divine par mode d'autorité » ou comme dans son premier possesseur. « Et c'est pour cela que quelques-uns disent que la Trinité a *la clef d'autorité*. — Mais dans le Christ comme homme se trouve cette

puissance ou ce pouvoir d'écarter l'obstacle dont il s'agit par le mérite de sa Passion, qui est dite aussi *ouvrir la porte* (Cf. Troisième Partie, q. 49, art. 5). Et c'est pourquoi Il est dit avoir, selon quelques-uns, *les clefs d'excellence*. — Mais parce que *du côté du Christ dormant sur la Croix ont coulé les sacrements par lesquels est l'Église* (S. Augustin, sur le ps. CXXXVIII), à cause de cela l'efficacité de la Passion demeure dans les sacrements de l'Église. Et, à cause de cela, aussi, aux ministres de l'Église qui sont les dispensateurs des sacrements un certain pouvoir d'écarter l'obstacle dont il s'agit est conféré, non par leur vertu propre, mais par la vertu divine et la vertu de la Passion du Christ. Ce pouvoir est appelé, métaphoriquement, *clef de l'Église*, et c'est *la clef de ministère* ». — On aura remarqué la belle ordonnance de cet article qui rappelle les plus beaux articles de la *Somme*. Très spécialement, il importe de retenir le choix du texte de saint Augustin où est exprimée, d'une manière si précise, cette grande vérité que l'Église, corps mystique du Christ, et son Épouse, est formée par les sacrements qui se rattachent à la Passion du Christ. Aussi bien avons-nous eu déjà l'occasion de faire remarquer que le vrai traité *théologique* de l'Église n'est pas autre que le traité des sacrements, lequel évidemment ne peut être placé qu'à la suite de la Passion du Christ, comme préparation au traité de la Résurrection finale, dans l'économie de la Doctrine sacrée telle que l'a conçue et organisée le génie de saint Thomas d'Aquin.

L'*ad primum* accorde que « la porte du ciel, à la considérer en elle-même, est toujours ouverte; mais elle est dite fermée à quelqu'un, en raison d'un obstacle à l'entrée au ciel qui se trouve en lui. L'obstacle de toute la nature humaine venu à la suite du péché du premier homme a été écarté par la Passion du Christ. Et voilà pourquoi saint Jean, après la Passion, *a vu dans le ciel une porte ouverte*. Mais tous les jours encore elle demeure fermée à quelqu'un en raison du péché originel qu'il contracte ou du péché actuel qu'il commet. Et, à cause de cela, nous avons besoin des sacrements et des clefs de l'Église ». — Rien de plus précis et de plus complet que cette réponse. Nous y voyons comment, en effet, depuis la Passion

du Christ, la porte du ciel est rouverte à tous les hommes qui sont incorporés à cette Passion; et comment elle reste fermée à ceux qui ne le sont pas, jusqu'à ce que les fruits de la Passion leur soient appliqués par les sacrements de l'Église que les ministres de l'Église leur confèrent.

L'*ad secundum* explique qu' « il faut entendre ce texte cité par l'objection, de la fermeture dont a été fermé le Limbe des Patriarches où personne plus ne descend désormais, et de l'ouverture dont a été ouvert le Paradis du fait que l'obstacle de la nature » que constituait le péché originel « a éte écarté par la Passion du Christ ».

L'*ad tertium* répond par une distinction toute de lumière qu'il importe de retenir. « La clef de l'enfer, qui l'ouvre et le ferme, est la puissance de conférer la grâce, par laquelle l'enfer est ouvert à l'homme, afin que l'homme sorte du péché, qui est la porte de l'enfer; et par laquelle l'enfer est fermé, pour que l'homme ne retombe plus dans le péché, soutenu par la grâce. Or, conférer la grâce est le propre de Dieu seul. Mais la clef du Royaume est aussi le pouvoir de remettre l'obligation à la peine, par laquelle l'homme est empêché d'entrer dans le Royaume. Et voilà pourquoi la clef du Royaume peut être donnée à l'homme plutôt que la clef de l'enfer : car, en effet, elles ne sont pas la même chose, comme on le voit par ce qui vient d'être dit. Tel, en effet, qui est ramené de l'enfer par la rémission de la peine éternelle, n'est pas introduit au même instant dans le Royaume, en raison de l'obligation à la peine temporelle qui demeure ». L'objection confondait, à tort, deux choses qui sont distinctes : la clef de l'enfer; et la clef du Royaume. — « On peut dire aussi, comme le font quelques-uns » et c'est une seconde réponse, « que la clef du ciel et de l'enfer est la même, parce que du fait que l'un est ouvert à quelqu'un, l'autre lui est fermé. Seulement on la désigne par le nom de ce qui l'emporte en dignité ». — Toutes les deux réponses vont à justifier qu'on ne parle pas des clefs de l'enfer, pour l'Église; soit qu'en effet, elle n'ait que les clefs du ciel, au sens de la première explication si belle et si profonde; soit qu'on ne veuille pas mentionner l'enfer, pour attirer toute

l'attention sur le ciel qu'il était mieux de rappeler exclusivement en n'évoquant que son nom à l'occasion des clefs.

L'Église a le pouvoir des clefs. Elle tient de la Passion du Christ la vertu conférée à ses ministres d'écarter l'obstacle du péché qui fermait, pour les hommes, l'entrée du Royaume des cieux depuis le péché d'Adam notre premier père. — Cette vertu, ce pouvoir, en quoi devons-nous les faire consister? Une définition était donnée par le Maître des *Sentences* que saint Thomas va reproduire ici. Il était dit que la clef *est le pouvoir de lier et de délier, par lequel le juge ecclésiastique doit recevoir ceux qui sont dignes et exclure du Royaume ceux qui sont indignes*. Cette définition est-elle à propos? La clef dont il s'agit est-elle bien cela? Saint Thomas l'examine à l'article qui suit.

Article II.

Si la clef est le pouvoir de lier et de délier?

Cinq objections veulent prouver que « la clef n'est pas *le pouvoir de lier et de délier par lequel le juge ecclésiastique doit recevoir ceux qui sont dignes et exclure du Royaume ceux qui sont indignes*, comme on le voit dans la lettre » du texte des *Sentences*, « tirée de la glose de saint Jérôme sur saint Mathieu, ch. XVI (v. 19) ». — La première fait observer que « la puissance spirituelle conférée dans le sacrement, est la même chose que le caractère (Cf. Troisième Partie, q. 63, art. 2). Or, la clef et le caractère ne semblent pas être la même chose, attendu que par le caractère l'homme se réfère à Dieu, tandis que par les clefs il se réfère à ceux qui lui sont soumis. Donc la clef n'est pas une *puissance* ou un *pouvoir* ». — La deuxième objection déclare que « n'est dit juge ecclésiastique que celui qui a la juridiction, laquelle n'est pas donnée simultanément avec l'Ordre. Or, les clefs sont conférées dans la réception de l'Ordre. Donc il n'aurait pas dû être fait mention *du juge ecclésiastique* dans la définition des clefs ». — La troisième objection

dit que « pour les choses que quelqu'un a de lui-même il n'est pas besoin d'une puissance active par laquelle il soit amené à l'acte. Or, du fait même que quelqu'un est digne, il est admis dans le Royaume. Il n'appartient donc pas au pouvoir des clefs d'*admettre au Royaume ceux qui sont dignes* ». — La quatrième objection arguë de ce que « les pécheurs sont indignes du Royaume. Or, l'Église prie pour les pécheurs afin qu'ils parviennent au Royaume. Donc *elle n'exclut pas ceux qui sont indignes*, mais plutôt elle les admet, autant qu'il est en elle ». — La cinquième objection en appelle à ce que « dans tous les agents ordonnés, la fin dernière appartient à l'agent principal, non à l'agent instrumental. Or, l'agent principal, dans le salut de l'homme, est Dieu. Donc c'est à Lui qu'il appartient d'admettre dans le Royaume, ce qui est la fin dernière ; et non pas à celui qui a les clefs, lequel est comme un instrument ou un ministre ». — Nous avons dans la position de ces objections un des beaux exemples de discussion des termes de la définition proposée, comme nous en avons trouvé plusieurs dans la *Somme théologique*.

Et comme nous l'avons vu aussi plusieurs fois dans la *Somme théologique*, il n'est pas besoin d'argument *sed contra*, puisque la définition proposée se recommande déjà par l'autorité même de ceux qui la proposent.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que, « d'après Aristote, au livre II *De l'âme* (ch. IV, n. I ; de S. Th., leç. 6), les puissances se définissent par les actes. Puis donc que la clef est une puissance, il faut qu'elle se définisse par son acte ou par son usage ; et que dans l'acte soit exprimé l'objet d'où l'acte reçoit son espèce, et son mode d'agir où apparaît l'ordre de la puissance. Or, l'acte de la puissance spirituelle n'est pas d'ouvrir le ciel d'une manière absolue, car il est déjà ouvert, ainsi qu'il a été dit (art. I) ; mais de l'ouvrir par rapport à tel sujet déterminé. Et cela ne peut pas se faire d'une manière ordonnée, sans que soit considérée l'idonéité de celui à qui le ciel doit être ouvert. Et c'est pourquoi, dans la définition précitée de la clef, est donné le genre ; savoir : une *puissance ;* et le sujet de la puissance, savoir : le *juge ecclésiastique ;* et l'acte,

savoir : *exclure* et *recevoir*, selon les deux actes de la clef matérielle, ouvrir et fermer; dont l'objet est touché en ce qu'il est dit *du Royaume;* et le mode, en ce que doit être appréciée la *dignité* et *l'indignité* de ceux sur qui l'acte est exercé ». — Cette justification de la clef, au sens où nous en parlons ici, nous permet déjà d'entrevoir ce qui sera dit expressément à l'article d'après, que les clefs appartiennent à des sujets déterminés dans l'Église. Et nous y voyons aussi que son mode d'exercice requiert, de toute nécessité, que *le sujet soit connu du ministre* qui doit le recevoir ou l'exclure, chose manifestement impossible à moins que lui-même ne se fasse connaître par la confession, puisqu'il s'agit de ce qu'il est le seul à connaître dans le secret de sa conscience. Nous avons là une nouvelle preuve, et combien décisive, de la nécessité de la confession.

L'*ad primum* dit qu' « une même puissance est ordonnée à deux choses dont l'une est la cause de l'autre : c'est ainsi que, dans le feu, la même chaleur est ordonnée à chauffer et à dissoudre. Et parce que toute grâce et toute rémission dans le corps mystique » du Christ, qu'est l'Église, « découle de sa tête » qui est le Christ, « de là vient que la même puissance paraît être, dans son essence, par laquelle le prêtre peut consacrer » le corps réel du Christ dans l'Eucharistie, « et absoudre et lier » dans l'ordre du corps mystique, « s'il a la juridiction : il n'est entre les deux qu'une différence d'aspect ou de raison, selon qu'elle se rapporte à divers effets; comme c'est par une raison différente que le feu est dit pouvant chauffer, ou pouvant liquéfier. Et parce que le caractère de l'ordre sacerdotal n'est pas autre chose que la puissance d'exercer ce à quoi l'ordre sacerdotal est principalement ordonné (en soutenant qu'il est la même chose que la puissance spirituelle), il s'ensuit que le caractère et la puissance de consacrer et la puissance des clefs sont essentiellement une seule et même chose, mais qui diffère d'aspect ou selon la raison ».

L'*ad secundum* fait observer que « toute puissance spirituelle est donnée avec une certaine consécration. Et c'est pourquoi la clef est donnée avec l'Ordre. Mais l'exécution de la clef a besoin de la matière voulue, qui est le peuple fidèle soumis par la juri-

diction. De là vient qu'avant qu'il ait la juridiction, il a les clefs, mais il n'a pas l'acte des clefs. Et parce que la clef ne définit pas l'acte, à cause de cela dans la définition de la clef se trouve mis ce qui a trait à la juridiction ». — Rien de plus clair que cette explication. On aura remarqué la belle distinction entre la clef et l'usage ou l'acte de cette clef. On voit, par là, qu'à vrai dire, il n'y a pas *deux pouvoirs* : le pouvoir d'Ordre, et le pouvoir de juridiction. Il n'y a qu'un pouvoir : le pouvoir d'Ordre ; mais qui ne s'exerce validement que si l'on a la juridiction : la juridiction n'est pas un nouveau pouvoir ; elle est la condition indispensable de l'exercice du pouvoir, fournissant à ce pouvoir la matière sur laquelle il doit s'exercer.

L'*ad tertium* explique qu' « un sujet peut être digne de quelque chose d'une double manière. Ou de telle sorte qu'il ait le droit de l'avoir. Et quiconque est ainsi digne a déjà le ciel ouvert. Ou de telle sorte que soit en lui la convenance ou la disposition à ce que cette chose lui soit donnée. Et ceux qui sont ainsi dignes mais à qui le ciel n'est pas encore totalement ouvert, sont ceux que regarde le pouvoir des clefs ».

L'*ad quartum* répond que « comme Dieu endurcit non pas en conférant la malice, mais en ne conférant pas la grâce ; de même le prêtre est dit exclure, non qu'il oppose un obstacle pour empêcher d'entrer, mais en n'écartant pas l'obstacle déjà posé, parce que lui ne peut pas l'écarter si d'abord Dieu ne l'écarte. Et c'est pourquoi on demande à Dieu d'absoudre, afin que l'absolution du prêtre ait son effet ».

L'*ad quintum* dit que « l'acte du prêtre ne porte pas immédiament sur le Royaume, mais sur les sacrements par lesquels l'homme parvient au Royaume ».

La clef, pour autant que nous en parlons au sujet du sacrement de pénitence, n'est pas autre chose que le pouvoir spirituel qui se trouve dans l'Église en vue de déterminer, par un acte approprié d'admission ou d'exclusion, que tel sujet est digne ou n'est pas digne d'entrer dans le Royaume des cieux. Cette clef, est-elle unique ; ou pouvons-nous, devons-nous la considérer comme multiple et en parler au pluriel. N'y en

a-t-il qu'une; ou y en a-t-il plusieurs : et, de façon expresse, devons-nous dire qu'il y en a deux. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il y a deux clefs ou s'il n'y en a qu'une?

Les deux clefs dont il s'agit sont appelées : *la science qui discerne;* et *la puissance qui juge;* comme nous le verrons au premier argument *sed contra.* — Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas deux clefs, mais une seulement ». — La première dit que « pour une serrure, n'est requise qu'une clef. Or, la serrure que les clefs de l'Église sont ordonnées à écarter est le péché. Donc contre le seul péché l'Église n'a pas besoin de deux clefs ». — La deuxième objection fait observer que « les clefs sont conférées dans la collation de l'Ordre. Or, la science n'est pas toujours infuse, mais parfois elle est acquise ; de même, tous les ordonnés ne l'ont pas, et il en est qui l'ont sans qu'ils soient ordonnés. Donc la *science* n'est pas une clef. Et, par suite, il n'y a qu'une clef, qui est *le pouvoir de juger* ». — La troisième objection arguë de ce que « le pouvoir qu'a le prêtre sur le corps mystique dépend du pouvoir qu'il a sur le corps réel du Christ. Or, le pouvoir de consacrer le corps réel du Christ est un et non pas deux. Donc la clef, qui est le pouvoir portant sur le corps du Christ mystique, est une aussi et non pas deux ».

Les deux arguments *sed contra* veulent prouver que « les clefs sont plus que deux ». — Le premier déclare que « si l'acte de l'homme requiert la science et la puissance, il requiert aussi la volonté. Or, *la science qui discerne* est marquée comme une clef, et aussi *la puissance qui juge.* Donc *la volonté qui absout* doit également être assignée comme clef ». — Le second en appelle à ce que « la Trinité tout entière remet le péché. Or, le prêtre, par les clefs, est le ministre de la rémission des péchés. Donc il doit avoir trois clefs pour être conforme à la Trinité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « pour tout acte qui requiert l'idonéité du côté de celui qui reçoit, deux choses sont nécessaires à celui qui doit exercer cet acte : le jugement de l'idonéité de celui qui reçoit ; et l'accomplissement de l'acte. Et c'est pourquoi aussi dans l'acte de la justice, par lequel on rend à quelqu'un ce dont il est digne, il faut qu'il y ait le jugement par lequel on discerne si le sujet est digne ; et l'acte même qui lui rend ce dont il est digne. Et soit pour l'un, soit pour l'autre, une certaine autorité ou puissance est exigée. Nous ne pouvons, en effet, donner que ce que nous avons en notre pouvoir. Le jugement, non plus, ne peut être prononcé, à moins qu'on n'ait la force de contraindre, attendu que le jugement consiste dans une détermination, laquelle détermination, dans les choses spéculatives, se fait par la vertu des premiers principes auxquels on ne peut pas résister, et, dans les choses pratiques, par la force de commander qui existe en celui qui juge. Et parce que l'acte de la clef requiert l'idonéité en celui sur qui il s'exerce, car *le juge ecclésiastique*, par la clef, *reçoit les dignes et exclut les indignes*, à cause de cela celui qui l'exerce a besoin du jugement de la discrétion par lequel il se prononce sur l'idonéité, et de l'acte même qui fait qu'il reçoit ou qu'il exclut ; et, pour l'un et pour l'autre est requise une certaine autorité ou puissance. En raison de cela, il est deux clefs ; l'une, ayant trait au jugement de l'idonéité de celui qui doit être absous ; l'autre, pour l'absolution elle-même. Ces deux clefs ne se distinguent pas dans l'essence de l'autorité qui fait que l'une et l'autre conviennent au juge, mais par rapport aux actes, dont l'un présuppose l'autre ».

L'*ad primum* accorde que « pour ouvrir une serrure, une clef suffit. Mais il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'une soit ordonnée à l'acte de l'autre. Et il en est ainsi dans le cas dont il s'agit. La seconde clef, appelée *le pouvoir de lier et de délier*, est celle qui ouvre immédiatement la serrure du péché. Mais la clef, appelée *science*, montre à qui cette serrure doit être ouverte ».

L'*ad secundum* répond qu' « au sujet de la clef de *la science*, il y a une double opinion. Il en est qui ont dit que la science, selon qu'elle est un habitus acquis ou infus, est appelée ici du

nom de clef; et qu'elle n'est point la principale clef, mais qu'elle est appelée de ce nom en fonction de l'autre clef. D'où il suit que séparée de l'autre clef, elle n'a plus la raison de clef, comme dans l'homme cultivé qui n'est point prêtre. Et, pareillement aussi, parfois quelques prêtres manquent de cette clef, parce qu'ils n'ont pas la science acquise ou infuse qui leur permettrait d'absoudre et de lier; mais, quelquefois, ils se servent, à cet effet, d'une certaine industrie naturelle, qui, d'après ces auteurs, est appelée petite clef. Il suit de là que pour la clef de la science, bien qu'elle ne soit pas donnée avec l'Ordre, il est cependant donné avec l'Ordre qu'elle soit clef alors qu'auparavant elle ne l'était pas. Cette opinion semble avoir été celle du Maître » des *Sentences*, Pierre Lombard. — « Mais », reprend saint Thomas, « cela ne paraît pas concorder avec les paroles de l'Évangile (S. Matthieu, ch. XVI, v. 19) qui promettent que *les clefs* seront données à Pierre; d'où il suit que ce n'est pas une seulement qui est donnée, mais deux. — Et c'est pourquoi l'autre opinion est que la science qui est un habitus n'est pas la clef; ce qui est la clef, c'est l'autorité d'exercer l'acte de la science. Cette autorité est quelquefois sans la science; et quelquefois la science existe sans cette autorité. On le voit, du reste, même dans les jugements séculiers. Il est des juges qui ont l'autorité pour juger et qui n'ont pas la science du droit; comme aussi, inversement, il en est qui ont la science du droit et qui n'ont pas l'autorité pour juger. Et parce que l'acte du jugement auquel un sujet est ordonné en vertu de l'autorité reçue, non en vertu de la science qu'il a, ne peut pas être bien accompli sans l'une et l'autre, de là vient que l'autorité pour juger, qui est la clef, ne peut pas être acceptée sans péché, si on n'a pas la science; mais on peut sans péché avoir la science même si on n'a pas l'autorité ».

L'*ad tertium* fait observer que « le pouvoir de consacrer est ordonné à un seul acte d'un autre genre. Et c'est pourquoi il n'est pas compris parmi les clefs; ni il ne se multiplie comme le pouvoir des clefs, qui est ordonné à divers actes. Et cependant le pouvoir des clefs, selon l'essence de l'autorité, demeure une, ainsi qu'il a été dit » (art. 2, *ad 1um*).

Les deux arguments *sed contra* étaient de véritables objections en sens contraire. Saint Thomas répond au premier, dans un *ad quartum*, que « l'acte de vouloir, pour chacun, est chose libre. Et c'est pourquoi, pour cet acte, il n'est pas requis d'autorité. Ce qui fait que la volonté n'est pas assignée comme clef ».

Pour le second argument, l'*ad quintum* dit que « toute la Trinité remet les péchés de la même manière qu'une Personne seule. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le prêtre, qui est le ministre de la Trinité, ait trois clefs. Alors surtout que la volonté, qui est appropriée à l'Esprit-Saint, ne requiert pas de clef, ainsi qu'il a été dit (*ad 4um*) ».

Il était de toute nécessité qu'existât, dans l'Église, un pouvoir efficace, en vertu duquel le péché, qui est l'obstacle, de soi insurmontable, empêchant l'entrée du Royaume des cieux, serait écarté, de telle sorte que l'application fût faite à chacun, selon ses besoins et selon ses dispositions actuelles, de la vertu souveraine de la Passion du Christ ouvrant pour tous en général la porte du Royaume. Ce pouvoir est appelé, par mode de métaphore, du nom de clef. Il consiste essentiellement dans l'autorité qui est celle du juge ecclésiastique, pouvant porter, en connaissance de cause, une sentence de libération ou une sentence de maintien sous le joug du péché, selon que le sujet qui se présente est, en effet, digne d'être libéré du joug du péché ou indigne de cette libération. Dès lors, il est manifeste que le pouvoir dont il s'agit est double : l'un, ayant trait à l'examen du sujet qu'il importe de connaître ; l'autre, se rapportant à l'acte même de la libération ou de son refus, selon que le permettent ou que le demandent les dispositions du sujet. Et c'est pour cela qu'il est parlé du pouvoir des clefs, au pluriel. — Nous devons maintenant considérer l'effet de ce pouvoir des clefs. Il est vrai que nous l'avons déjà signalé ou mentionné en effet en précisant la nature même du pouvoir qui doit le produire. Mais il nous faut l'étudier en lui-même et dans le détail de ses divers aspects. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVIII

DE L'EFFET DES CLEFS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la puissance des clefs s'étend à la rémission de la coulpe ?
2° Si le prêtre peut remettre le péché quant à la peine ?
3° Si le prêtre peut lier par la puissance des clefs ?
4° S'il peut lier et délier selon son bon plaisir ?

Les quatre articles de cette question sont tirés de la distinction XVIII, q. 1, art. 3.

Article Premier.

Si la puissance des clefs s'étend à la rémission de la coulpe ?

Trois objections veulent prouver « que le pouvoir des clefs s'étend à la rémission de la coulpe ». — La première arguë de ce que « dans l'Évangile de saint Jean, ch. xx (v. 23), il est dit », par le Christ, « aux disciples : *Ceux dont vous remettrez les péchés, les péchés leur sont remis.* Or, cela n'est pas dit au sens d'une simple manifestation », consistant en ce que le prêtre qui use du pouvoir des clefs manifesterait seulement que les péchés sont remis, mais n'aurait lui-même aucune part d'action dans leur rémission, « comme le Maître » Pierre Lombard « le dit dans la lettre » du texte des *Sentences :* « parce que, dans ce cas, le prêtre du nouveau Testament n'aurait pas un pouvoir plus grand que ne l'avait le prêtre du Testament ancien. Donc l'exercice du pouvoir tombe sur la rémission de la coulpe ». — La deuxième objection fait obser-

ver que « dans la pénitence est donnée la grâce pour la rémission du péché. Or, le dispensateur de ce sacrement est le prêtre par la vertu des clefs. Donc, puisque la grâce ne s'oppose pas au péché du côté de la peine, mais du côté de la coulpe, il semble que le prêtre opère pour la rémission de la coulpe par la vertu des clefs. » — La troisième objection dit que « le prêtre reçoit, par sa consécration, une vertu plus grande que ne la reçoit l'eau du baptême par sa sanctification. Or, l'eau du baptême reçoit une vertu telle qu'*en touchant le corps elle purifie le cœur*, selon saint Augustin (*sur saint Jean*, tr. LXXX). Donc, à plus forte raison, le prêtre, dans sa consécration, reçoit de pouvoir purifier le cœur de la tache du péché ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « le Maître », Pierre Lombard, « dit que Dieu n'a pas conféré au ministre ce pouvoir de coopérer avec Lui pour la purification intérieure. Or, s'il remettait le péché quant à la coulpe, il coopérerait à Dieu dans la purification intérieure. Donc la puissance des clefs ne s'étend pas à la rémission de la coulpe ». — Le second argument déclare que « le péché n'est remis que par l'Esprit-Saint. Or, donner l'Esprit-Saint n'est au pouvoir d'aucun homme; comme le dit le Maître » des *Sentences* « dans son premier livre (dist. XIV). Donc l'homme ne peut pas remettre les péchés en ce qui est de la coulpe ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « *les sacrements*, selon Hugues » de Saint-Victor (II, IX, 2), « *en vertu de la sanctification qu'ils ont reçue contiennent la grâce invisible.* Cette sanctification est quelquefois requise de nécessité pour le sacrement soit dans la matière soit dans le ministre, comme on le voit dans la confirmation; et alors la vertu sacramentelle se trouve dans l'une et l'autre conjointement. Quelquefois, de nécessité pour le sacrement, n'est requise que la sanctification de la matière, comme pour le baptême, qui n'a pas de ministre déterminé, quant à la nécessité du sacrement; et alors toute la vertu sacramentelle se trouve dans la matière. Quelquefois, de nécessité pour le sacrement est requise la consécration ou la sanctification du ministre, sans aucune sanctification de la matière; et alors toute la vertu sacramentelle se

trouve dans le ministre : comme dans la pénitence. Il suit de là que la puissance des clefs qui est dans le prêtre se rapporte à l'effet du sacrement de pénitence comme la vertu qui est dans l'eau du baptême à l'effet du baptême. Le baptême et le sacrement de pénitence conviennent d'une certaine manière dans leur effet : car l'un et l'autre est ordonné directement contre la coulpe ; ce qui ne se trouve pas dans les autres sacrements ». Et, à cause de cela, le baptême et la pénitence sont appelés sacrements des morts, étant ordonnés tous deux à rendre la vie aux morts spirituels. « Mais ils diffèrent en ceci, que le sacrement de pénitence, parce qu'il a les actes de celui qui le reçoit comme partie matérielle, ne peut être donné qu'aux adultes, dans lesquels est requise la préparation en vue de l'effet des sacrements à recevoir. Mais le baptême est donné quelquefois aux adultes et quelquefois aux enfants ainsi qu'aux autres sujets privés de l'usage de la raison. A cause de cela, par le baptême est donnée la grâce et la rémission des péchés aux enfants sans aucune préparation qui ait précédé en eux, mais non aux adultes, dans lesquels est prérequise la préparation qui écarte la fiction. Cette préparation précède, quelquefois, suffisante pour qu'on reçoive la grâce avant que le baptême soit actuellement reçu, mais non avant le vœu ou le désir du baptême, après le temps de la vérité » catholique « manifestée. D'autres fois cette préparation ne précède pas dans le temps, mais elle est simultanément avec la réception du baptême ; et alors par la réception du baptême est conférée la grâce de la rémission de la coulpe. Par le sacrement de pénitence, la grâce n'est jamais donnée à moins que la préparation n'existe au moment même ou qu'elle n'ait existé déjà auparavant ». C'est ce que nous avons expliqué plus haut, quand il s'est agi de l'attrition et de la contrition. « Et donc la vertu des clefs opère à la rémission de la coulpe, ou existant dans le désir, ou s'exerçant actuellement » dans la collation du sacrement, « comme le fait aussi l'eau du baptême ».

Saint Thomas ajoute : « Mais, comme le baptême n'agit pas à titre d'agent principal, qu'il agit comme instrument, non qu'il atteigne jusqu'à la réception de la grâce qui doit être

créée, même par mode d'action instrumentale, mais il dispose à la grâce, par laquelle se fait la rémission des péchés ; de même aussi pour le pouvoir des clefs. Ainsi, Dieu seul remet par Lui-même la coulpe ; et, dans sa vertu, agit, à titre d'instrument, et le baptême, comme instrument inanimé, et le prêtre comme instrument animé, tel qu'était l'esclave, ou qu'est le serviteur, selon Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (chap. XI, n. 6 ; de S. Th., leç. II). Et c'est pourquoi le prêtre agit comme ministre » ou serviteur.

« Et l'on voit par là », conclut saint Thomas, « que le pouvoir des clefs est ordonné, d'une certaine manière, à la rémission de la coulpe, non par mode de principe qui cause, mais par mode d'agent qui dispose à cette rémission. Aussi bien, si avant l'absolution quelqu'un n'était point parfaitement disposé à recevoir la grâce, dans la confession et l'absolution sacramentelle il recevrait la grâce, pourvu qu'il n'y mît pas obstacle. Et, en effet, si la clef n'était ordonnée en aucune manière à la rémission de la coulpe, mais seulement à la relaxation de la peine, comme quelques-uns le disent, le désir ou le vœu de recevoir l'effet du pouvoir des clefs ne serait pas requis pour la rémission de la coulpe ; pas plus que n'est requis le vœu ou le désir de recevoir les autres sacrements qui ne sont pas ordonnés à remettre la coulpe, mais qui sont ordonnés contre la peine. Mais ce qui fait voir que les clefs ne sont pas ordonnées à la rémission de la coulpe », ni comme cause principale, ni comme agent instrumental causant cette rémission, mais seulement comme agent instrumental qui y dispose, « c'est précisément que toujours l'usage des clefs, pour qu'il ait son effet, requiert la préparation du côté de celui qui reçoit le sacrement. Et la même chose se verrait au sujet du baptême, s'il n'était jamais donné qu'aux adultes ».

On aura remarqué ce corps d'article que nous avons voulu traduire intégralement, sans en interrompre l'exposé. Il traite de la causalité du sacrement de pénitence et touche à celle du sacrement de baptême, par rapport à la production de la grâce qui se fait dans l'un et dans l'autre. Et saint Thomas, se séparant déjà de ceux qui ne voulaient reconnaître aucune

action de ces deux sacrements dans la production de la grâce, affirme nettement qu'ils y ont une certaine part. Toutefois, il leur refuse toute part d'action causatrice et productrice, ou d'action perfective, même à titre de cause instrumentale. Il ne leur reconnaît qu'une vertu instrumentale dispositive. N'oublions pas que cet article est emprunté au Commentaire sur les *Sentences*. Et nous avons eu l'occasion d'expliquer longuement, dans le Commentaire de la Troisième Partie de la *Somme théologique*, à la question 62, article 1, comment saint Thomas, écrivant la *Somme théologique*, avait donné, sur cette question de la causalité des sacrements, une doctrine vraiment propre à lui, qu'il exposait là pour la première fois, et qui dépasse, sans proportion, le point de vue, déjà pourtant perfectionné par rapport à d'autres auteurs, qui avait été celui du Commentaire sur les *Sentences*. Et aussi bien nous savons désormais, depuis l'exposé de la *Somme théologique*, qu'il n'y a plus à hésiter sur la parfaite causalité des sacrements de la loi nouvelle, même à l'endroit de la production de la grâce. Ce n'est assurément que comme causes instrumentales qu'ils concourent à la produire, ainsi que saint Thomas le marquait déjà dans le Commentaire sur les *Sentences*. Mais ce n'est pas simplement à titre de cause instrumentale *dispositive*, comme il le disait alors, ainsi que nous venons de le relire ici ; c'est à titre de cause instrumentale perfective, au sens le plus vrai et le plus réel de ce mot.

L'*ad primum* explique comme il suit le texte de l'Évangile que l'objection opposait, à très bon droit, pour prouver que le pouvoir des clefs a une action véritable dans la rémission de la coulpe. « Comme le Maître » Pierre Lombard « le dit dans la lettre » du texte des *Sentences*, « aux prêtres est commis le pouvoir de remettre les péchés, non pour qu'ils les remettent par leur vertu propre, car ceci appartient à Dieu, mais pour montrer, comme ministres, que Dieu les remet. Et ceci arrive de trois manières. — D'abord, de telle sorte non pas qu'ils montrent la rémission actuellement présente, mais qu'ils la promettent comme devant venir, sans que d'ailleurs ils aient à sa réalisation aucune part, c'est ainsi que les sacre-

ments de l'ancienne loi signifient l'opération de Dieu. Aussi bien le prêtre de l'ancienne loi montrait seulement, mais ne faisait rien » dans l'ordre de la sanctification par la grâce. — « D'une autre manière, en ce sens qu'ils signifient l'action sanctificatrice comme présente ; mais sans y coopérer en rien. C'est ainsi que, d'après quelques-uns (saint Bernard lui-même ; cf. Troisième Partie, q. 62, art. 1), les sacrements de la loi nouvelle signifient la collation de la grâce que Dieu Lui-même donne dans la collation des sacrements, sans que dans les sacrements se trouve aucune vertu qui agisse en vue de la grâce » à produire dans l'âme. « Selon cette opinion, le pouvoir des clefs ne ferait aussi que montrer l'opération divine dans la rémission de la coulpe faite dans la collation elle-même des sacrements ». Comme le disait saint Thomas dans l'article de la Troisième Partie, cité tout à l'heure, cette opinion laisse les sacrements dans la seule raison de signe. — « D'une troisième manière, en ce sens que les sacrements signifient l'opération divine remettant la faute, actuellement présente, et qu'ils opèrent quelque chose à cet effet, par mode de disposition et à titre d'instrument : *et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur* ». Nous retrouvons ici le mot de cause instrumentale dispositive, le seul que saint Thomas crut pouvoir donner à l'époque du Commentaire des *Sentences*. « Et c'est ainsi que, selon une autre opinion, laquelle est soutenue plus communément » — on n'avait pas mieux à ce moment ; il fallait encore attendre l'exposé magistral de la *Somme théologique* pour que ce point de doctrine si important fût mis en pleine lumière, — « les sacrements de la loi nouvelle montrent la purification faite par Dieu. Et, de cette manière aussi, le prêtre du nouveau Testament montre que les pécheurs sont absous de la coulpe ; car nous devons proportionnellement parler des sacrements et du pouvoir des clefs » : c'est-à-dire que le mode d'agir est analogue ou semblable dans les deux. — A cela, du reste, savoir que les clefs de l'Église disposent à la rémission de la coulpe ne fait pas obstacle que la coulpe soit déjà remise quand le sacrement est conféré », comme il arrive pour tous ceux qui ont la contrition de leurs péchés avant de

s'approcher du sacrement; « pas plus que le baptême n'est empêché, lui aussi, de disposer à la rémission de la coulpe, pour ce qui est du baptême lui-même, en celui qui est déjà sanctifié », avant la réception du sacrement; comme il arrive pour l'adulte, qui, sous le coup du désir du baptême et d'une vraie charité, reçoit la grâce avant même d'être baptisé.

L'*ad secundum* répond dans le sens de l'opinion alors courante et qui ne devait être dépassée que plus tard. « Ni le sacrement de pénitence, ni le sacrement de baptême ne parviennent, par leur action, directement, jusqu'à la grâce ou à la rémission de la coulpe; mais ils y disposent. » — Ils font plus que cela; nous le savons par la doctrine de la *Somme théologique*. Leur action va jusqu'à atteindre la grâce elle-même que sous l'action de Dieu, agent principal, ils concourent à produire à titre d'instruments de l'action divine.

« Et par là aussi on voit la réponse à la *troisième objection* ». — Les remarques faites tout à l'heure valent aussi pour cette nouvelle réponse.

« Quant aux autres raisons », qui sont celles des arguments *sed contra*, « elles montrent que le pouvoir des clefs n'agit pas directement pour la rémission de la coulpe. Ce qui doit être concédé ». — Après l'exposé de la *Somme théologique*, il n'y a plus à le concéder. Et nous dirons seulement pour faire taire l'objection, surtout la seconde, que le pouvoir des clefs n'agit pas comme cause principale, mais seulement à titre de cause instrumentale. Ce qui n'a plus aucune difficulté, quant à la souveraine indépendance de l'action divine dans la production de la grâce.

Que le pouvoir des clefs, tel qu'il s'exerce dans le sacrement de pénitence, quand le prêtre absout le pécheur, atteigne directement, par mode de cause instrumentale, la production de la grâce sanctifiante qui remet les péchés, aucun doute, pour le vrai disciple du saint Docteur, n'est possible désormais, là-dessus, après l'exposé définitif que saint Thomas a fait de sa pensée dans la Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 62, art. 1. — Pouvons-nous, devons-nous dire que le prêtre, en

vertu de son même pouvoir des clefs, peut remettre aussi le péché, quant à la peine, et qu'en effet il remet cette peine. Il s'agit, ici, directement, de la peine temporelle due au péché, après que le péché lui-même et la peine éternelle qu'il entraîne ont disparu par l'absolution ou l'infusion de la grâce. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le prêtre peut remettre le péché quant à la peine?

Quatre objections veulent prouver que « le prêtre ne peut pas remettre le péché quant à la peine ». — La première dit qu' « au péché est due la peine éternelle et la peine temporelle. Or, même après l'absolution du prêtre, le pénitent demeure obligé à la peine temporelle qui doit être subie dans le purgatoire ou dans ce monde. Donc le prêtre ne remet pas en quelque manière la peine ». — La deuxième objection déclare que « le prêtre ne peut point préjudicier à la justice divine. Or, la justice divine a taxé aux pénitents la peine qu'ils doivent subir. Donc le prêtre ne peut pas en remettre quelque chose ». — La troisième objection fait observer que « celui qui a commis un petit péché n'est pas moins susceptible de l'effet des clefs que celui qui a commis un péché plus grand. Or, si quelque chose de la peine est remis, par le ministère du prêtre, du péché plus grand, il se peut qu'un péché soit si petit qu'il ne soit pas dû, pour ce péché, plus de peine que ce qui a été remis du plus grand. Donc le prêtre pourra remettre toute la peine de ce petit péché : ce qui est faux ». — La quatrième objection arguë de ce que « toute la peine temporelle due au péché est d'une même nature. Si donc, par la première absolution, quelque chose est remis de cette peine, par la seconde absolution aussi quelque chose pourra être remis de ce péché. Et, ainsi, l'absolution pourra être multipliée de telle sorte que par la vertu des clefs toute la peine sera enlevée, la seconde absolution n'étant pas moins efficace que la pre-

mière. Et, de la sorte, le péché demeurera totalement impuni. Ce qui ne convient pas. »

Des deux arguments *sed contra*, le premier s'appuie sur ce que « la clef est le pouvoir de lier et de délier. Or, le prêtre peut enjoindre une peine temporelle. Donc il peut aussi absoudre de la peine ». — Le second argument en appelle à la doctrine du Maître des *Sentences* dont il a été question dans l'article précédent : « Le prêtre ne peut pas remettre le péché quant à la coulpe, ainsi qu'il est dit dans la lettre » du texte des *Sentences* ; ni, pour la même raison, quant à la peine éternelle. Si donc il ne peut pas le remettre quant à la peine temporelle, il ne pourra le remettre en aucune manière. Ce qui est entièrement contraire aux paroles de l'Évangile » (S. Jean, ch. xx, v. 23).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le jugement est le même au sujet de l'effet que le pouvoir des clefs exercé d'une façon actuelle produit en celui chez qui la contrition a précédé, et au sujet de l'effet du baptême qui est donné à celui qui a déjà la grâce. Celui, en effet, qui a la foi et la contrition précédant le baptême a déjà reçu la grâce de la rémission quant à la coulpe ; mais quand, ensuite, il reçoit actuellement le baptême, la grâce est augmentée, et il est absous totalement de l'obligation à la peine, parce qu'il devient participant de la Passion du Christ. Et, semblablement, celui qui, par la contrition, a déjà obtenu la rémission des péchés quant à la coulpe et, conséquemment, quant à l'oblition à la peine éternelle qui est remise ensemble avec la coulpe, par la vertu des clefs qui ont leur efficacité de la Passion du Christ, la grâce est augmentée et se trouve remise la peine temporelle dont l'obligation était demeurée encore après la rémission de la coulpe. Ce n'est pas cependant l'obligation à toute la peine, qui est remise, comme dans le baptême ; mais une partie. Dans le baptême, en effet, l'homme régénéré est configuré à la Passion du Christ, recevant en lui totalement l'efficacité de la Passion du Christ qui suffit à enlever toute la peine, de telle sorte qu'il ne reste plus aucune peine en raison du péché actuel précédent. Et, en effet, ne doit être imputé à

peine à quelqu'un que ce qu'il a fait lui-même. Or, dans le baptême, l'homme, recevant une nouvelle vie, devient, par la grâce baptismale, un *homme nouveau* (*aux Romains*, ch. VI, v. 3; *aux Éphésiens*, ch. IV, v. 24). Et, par suite, aucune obligation à la peine ne demeure en lui pour le péché qui a précédé. Mais, dans la pénitence, l'homme n'est pas changé en une autre vie; car la pénitence n'est pas une régénération », comme le baptême, « mais une certaine guérison », un retour à la même vie qu'il avait auparavant. « Et voilà pourquoi, par la vertu des clefs, qui opère dans le sacrement de pénitence, ce n'est pas toute la peine qui est remise, mais une partie de la peine temporelle dont l'obligation a pu demeurer après l'absolution de la peine éternelle. Toutefois, ce n'est pas seulement de la peine qu'il ressent ou qu'il reçoit quand il se confesse, comme quelques-uns le disent; car alors la confession et l'absolution sacramentelle ne serait qu'une charge, chose qui ne convient pas pour les sacrements de la loi nouvelle. Mais aussi est remise une partie de cette peine qui est due dans le purgatoire, de telle sorte que sera moins puni, dans le purgatoire, celui qui, déjà absous, meurt avant la satisfaction, que s'il était mort avant l'absolution ». — Et nous voyons, par ces derniers mots, qu'il s'agit d'une rémission de la peine produite par l'absolution sacramentelle, distincte de la rémission qui est le fruit de la satisfaction.

L'*ad primum* confirme cette remarque, déclarant expressément, que « le prêtre », par l'absolution, « ne remet pas toute la peine temporelle; mais une partie. Et voilà pourquoi le pénitent demeure encore obligé à la peine satisfactoire », qu'il devra, en effet, subir dans ce monde ou dans l'autre.

L'*ad secundum* fait observer que « la Passion du Christ a satisfait d'une manière qui suffit *pour les péchés du monde tout entier* (Ire épître de S. Jean, ch. II, v. 2). Et c'est pourquoi, sans préjudice pour la justice divine, quelque chose de la peine qui est due peut être remis selon que l'effet de la Passion parvient au pécheur par les sacrements de l'Église ». C'est donc bien parce que la vertu de la Passion du Christ est communiquée au pécheur par l'absolution sacramentelle, que

le pécheur a une partie de la peine temporelle remise au moment où il reçoit l'absolution, et de la peine qui est due à la justice divine, telle, par conséquent, qu'elle doit être subie dans ce monde ou dans l'autre.

L'*ad quartum* reconnaît que « pour chaque péché doit demeurer une certaine peine satisfactoire, qui, du reste, fournit un remède contre lui. Et c'est pourquoi, bien que par la vertu de l'absolution soit remise une certaine quantité de la peine due pour quelque grand-péché, il n'est pas nécessaire qu'une même quantité de peine soit remise pour n'importe quel péché, car, avec cela, des péchés demeureraient entièrement sans aucune peine; mais, par la vertu des clefs, la rémission des peines se fait proportionnellement pour chacun de ces péchés ».

L'*ad quintum* signale le sentiment de « quelques-uns » qui « disent que dans la première absolution est remis, par la vertu des clefs, tout ce qui peut être remis de la peine; mais, cependant, la confession renouvelée a sa valeur : soit pour l'instruction » qu'on y reçoit; « ou encore pour la plus grande certitude » d'avoir ses péchés remis; « soit pour les prières du confesseur; soit pour le mérite de la confession » et de l'humiliation. — « Mais » reprend saint Thomas, « cela ne semble pas vrai. Si, en effet, cela pourrait être une raison de renouveler la confession, ce ne le serait pas de renouveler l'absolution ; surtout pour celui qui n'a aucun motif de douter de la précédente absolution : car il pourrait douter de la seconde comme de la première. Et c'est ainsi que nous voyons que le sacrement de l'Extrême-Onction n'est pas renouvelé dans la même maladie, parce que tout ce qui pouvait être fait par le sacrement, a été fait en une fois. — De plus, dans la deuxième confession, il ne serait pas requis que celui à qui la confession se fait eût les clefs, si la vertu des clefs n'avait là aucune action. — Et c'est pourquoi d'autres disent que dans la deuxième absolution aussi quelque chose de la peine est remis par la vertu des clefs. C'est qu'en effet, dans la deuxième absolution, la grâce est augmentée; et plus la grâce reçue est grande, moins il reste de l'impureté du péché précédent. D'où

il suit qu'est due une moindre peine destinée à purifier. Et, aussi bien, même dans la première absolution, il est remis plus ou moins de la peine due, selon que le sujet se dispose plus à la grâce. La disposition peut même être si grande, que même par la vertu de la contrition toute la peine est enlevée, ainsi qu'il a été dit précédemment (q. 5, art. 2). D'où il suit qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce que, par la fréquente confession, même toute la peine soit enlevée; de telle sorte que le péché demeure entièrement impuni » en la personne du pécheur; « car le Christ a satisfait et subi Lui-même la peine pour ce péché ».

En usant du pouvoir des clefs quand il donne l'absolution, le prêtre remet une partie de la peine temporelle qui reste encore à acquitter même quand le pécheur a recouvré la grâce et qu'il est libéré de la peine éternelle. Toutefois il ne la remet pas tout entière. Et c'est pourquoi, du reste, à l'effet de rendre le pénitent libre de toute peine en lui permettant de payer tout ce qu'il doit à la justice de Dieu, il lui impose un supplément de peine qui est la troisième partie matérielle du sacrement de pénitence, savoir la satisfaction. C'est la doctrine expresse de saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. LXXII, où il nous dit que « par la vertu des clefs, le ministre de l'Église, dans l'acte de l'absolution, remet quelque chose de la peine temporelle qui est restée comme dette pour le pénitent après la contrition. Et, pour ce qui demeure encore, il oblige le pénitent à l'accomplir en lui enjoignant la peine satisfactoire. Et l'accomplissement de cette peine obligatoire est appelé satisfaction. C'est la troisième partie du sacrement de pénitence. Par elle l'homme est totalement libéré de l'obligation à la peine, quand il a soldé cette peine qu'il devait ». — Mais, à ce sujet, saint Thomas pose ici une question nouvelle. Il se demande si le prêtre peut lier ou obliger en vertu du pouvoir des clefs. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le prêtre par le pouvoir des clefs peut lier?

Trois objections veulent prouver que « par le pouvoir des clefs le prêtre ne peut pas lier ». — La première arguë de ce que « les vertus des sacrements sont ordonnées contre le péché à titre de remède. Or, lier n'est pas un remède du péché, mais plutôt une aggravation du mal, semble-t-il. Donc le prêtre, par la vertu des clefs, qui est une vertu sacramentelle, ne peut pas lier », mais seulement délier. — La deuxième objection fait observer que « comme absoudre ou ouvrir est écarter l'obstacle, de même lier est apposer l'obstacle. Or, l'obstacle » à l'entrée « du Royaume est le péché, qui ne peut pas nous être imposé du dehors, attendu que ce n'est que par la volonté ou parce que l'on veut, qu'on pèche. Donc le prêtre ne peut pas lier ». — La troisième objection rappelle que « les clefs ont leur efficace de la Passion du Christ. Or, lier n'est pas un effet de la Passion. Donc en vertu du pouvoir des clefs le prêtre ne peut pas lier ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite le texte où « il est dit, en saint Matthieu, chapitre XVI (v. 19) : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux* ». — Le second argument dit que « les puissances rationnelles s'étendent aux choses opposées. Or, la puissance des clefs est une puissance rationnelle ; puisqu'elle a, qui l'accompagne, la discrétion ou le discernement. Donc elle s'étend aux choses opposées. Donc si elle peut délier, elle peut aussi lier ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'opération du prêtre, dans l'usage des clefs, est conforme à l'opération de Dieu, dont il est le ministre. Or, Dieu a son opération et sur la coulpe et sur la peine. Sur la coulpe, pour absoudre, directement; et, pour lier, indirectement, selon qu'Il est dit *endurcir*, quand Il ne donne pas sa grâce. Sur la peine, Il a son opération directement et pour l'un et pour l'autre effet : car Il remet la peine ; et Il inflige la peine. Pareillement pour le

prêtre, s'il a, quand il absout, en vertu des clefs, une certaine opération sur la rémission de la coulpe, de la manière qui a été dite » et que nous avons précisée (à l'article premier), « toutefois, il n'a pas une opération qui consiste à lier, au sujet de la coulpe ; si ce n'est peut-être qu'on appelle lier ce qui est ne pas absoudre et montrer que le lien demeure. Mais, sur la peine, il a le pouvoir de lier et de délier. Il délie, en effet, de la peine qu'il remet » dans l'acte de l'absolution, comme il a été expliqué ; « mais il lie à la peine qui demeure. Et il lie à cette peine d'une double manière. D'abord, en considérant la quantité de la peine en général ; et, de ce chef, il ne lie que pour autant qu'il ne délie pas, mais qu'il montre que le lien ou l'obligation à une peine existe. D'une autre manière, en considérant cette peine ou cette autre déterminément. Et, de la sorte, il lie à la peine en l'imposant ». C'est proprement l'acte qui consiste à donner ou à enjoindre la pénitence, dont l'accomplissement sera la satisfaction dans laquelle et par laquelle s'achève et se complète le sacrement de pénitence dans l'intégrité de ses parties matérielles, comme nous le disait saint Thomas dans le chapitre de la *Somme contre les Gentils* que nous citions avant d'introduire le présent article.

L'*ad primum* fait observer que « ce reste de la peine à laquelle il oblige est un remède qui fait disparaître l'impureté du péché ».

L'*ad secundum* dit que « l'obstacle » à l'entrée « du Royaume n'est pas seulement le péché, mais aussi la peine, au sujet de laquelle il a été dit comment le prêtre l'impose ».

L'*ad tertium* déclare que « même la Passion du Christ nous oblige à une certaine peine, par laquelle nous lui soyons conformes ».

Le pouvoir des clefs fait que le prêtre peut vraiment lier, c'est-à-dire imposer au pécheur repentant l'obligation d'accomplir une peine qu'il lui taxe lui-même. C'est même par là que se consomme ou que s'achève, dans son intégrité parfaite, le sacrement de pénitence. — Mais comment devons-nous concevoir l'exercice de ce pouvoir de lier et de délier

qui appartiennent au prêtre en vertu des clefs. Peut-il en user à son gré, lier et délier selon qu'il lui plaît; ou, au contraire, est-il tenu d'en user selon des règles ou des déterminations qui lui sont imposées. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le prêtre peut lier et délier selon son propre jugement?

Trois objections veulent prouver que « le prêtre peut lier et délier selon son propre jugement », selon son bon plaisir. — La première arguë de ce que « saint Jérôme dit : *La mesure du temps dans la pénitence à faire, les canons ne la fixent point d'avance d'une manière assez ouverte pour chaque crime, de telle sorte qu'au sujet de chacun en particulier ils disent comment chacun d'eux doit être amendé; mais plutôt ils statuent que cela doit être laissé à l'arbitre ou au jugement du prêtre intelligent.* Il semble donc que le prêtre selon son jugement peut lier et délier ». — La deuxième objection dit que « le Seigneur *loua l'économe d'iniquité de ce qu'il avait agi prudemment* (saint Luc, ch. XVI), parce qu'il avait remis largement à ceux qui étaient les débiteurs de son maître. Or, Dieu est plus porté à faire miséricorde que ne l'est aucun des maîtres temporels. Donc il semble qu'il soit plus louable de remettre le plus possible de la peine qui est due ». — La troisième objection en appelle à ce que « *toute action du Christ est notre instruction* (Parmi les Œuvres de saint Bernard, *Instr. sacerd.*, c. VI). Or, le Christ n'imposa à certains pécheurs aucune peine, mais seulement l'amendement de leur vie; comme on le voit pour la femme adultère, en saint Jean, ch. VIII (v. 11). Donc il semble que selon qu'il le juge bon, le prêtre, qui est le vicaire du Christ, peut aussi remettre la peine en tout ou en partie ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un texte de « saint Grégoire », où il est « dit : *Nous appelons fausse pénitence, celle qui n'est pas imposée selon l'autorité des saints*

Pères eu égard à la qualité du crime. Donc il semble que ce n'est pas entièrement laissé à l'arbitre ou au jugement du prêtre ». — Le second argument dit que « pour l'acte des clefs est requise la discrétion (q. 17, art. 3). Or, s'il appartenait totalement à la volonté du prêtre de remettre ou d'imposer la peine au degré qu'il voudrait, il n'y aurait, là, aucune nécesité de la discrétion ; attendu que l'acte ne saurait jamais être indiscret. Donc ce n'est pas totalement laissé à l'arbitre ou au jugement du prêtre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le prêtre, dans l'usage des clefs, opère comme instrument et ministre de Dieu. Or, il n'est aucun instrument qui n'ait quelque efficace dans l'acte si ce n'est en tant qu'il est mû par l'agent principal. Il suit de là, comme le dit saint Denys, à la fin de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, que *pour les prêtres, ils doivent user des vertus hiérarchiques quand la divinité les meut.* Le signe en est, qu'en saint Mathieu, ch. XVI (v. 17), avant que le pouvoir des clefs soit conféré à saint Pierre, il est fait mention de la revélation de la divinité dont il avait été gratifié ; et, en saint Jean, ch. XX (v. 22), avant que soit donné aux Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, ils reçoivent le don de l'Esprit-Saint, par lequel *les enfants de Dieu sont mus* (*aux Romains*, ch. VIII, v. 14). Si donc en dehors de ce mouvement divin, le prêtre avait la présomption d'user de son pouvoir, il ne s'ensuivrait aucun effet, comme le dit saint Denys (endroit précité). Et, de plus, il se détournerait de l'ordre divin, et, par suite, encourrait la coulpe. Et parce que les peines satisfactoires doivent être infligées à titre de remèdes : comme les remèdes déterminés par l'art ne conviennent pas à tous, mais doivent être variés ou diversifiés selon le jugement du médecin qui suit non pas sa propre volonté, mais la science de la médecine ; de même les peines satisfactoires déterminées dans les canons de l'Église ne conviennent pas à tous, mais doivent être variées selon le jugement du prêtre réglé par l'instinct divin. De même donc que le médecin, parfois, ne donne pas, agissant avec prudence, le remède efficace qui suffirait à guérir le mal, par crainte d'en voir sor-

tir un péril plus grand, à cause de la faiblesse de la nature; ainsi le prêtre, mû par l'instinct divin, n'enjoint pas toujours toute la peine qui est due à un péché de peur que tel pécheur trop faible ne tombe dans le désespoir devant la grandeur de la peine et ne se désiste totalement de la pénitence ». Il s'agit là, nous le voyons, de l'injonction, par le prêtre, des peines canoniques, qui se faisait autrefois régulièrement dans l'Église. Aujourd'hui, ces sortes de peines sont tombées en désuétude. Il n'en demeure pas moins que, dans l'injonction de la pénitence sacramentelle ou de la peine satisfactoire, le prêtre doit toujours s'inspirer des grands principes formulés dans le bel article que nous venons de lire.

L'*ad primum* déclare que « ce jugement » du prêtre intelligent, « doit être réglé par l'instinct divin », comme il a été dit.

L'*ad secundum* souligne que « l'économe » infidèle a été aussi loué de ce *qu'il avait agi prudemment*. Et voilà pourquoi dans la rémission de la peine due il faut une discrétion ».

L'*ad tertium* fait observer que « le Christ a eu la puissance d'excellence dans les sacrements. Et voilà pourquoi, avec autorité, Il pouvait remettre la peine en tout ou en partie, comme Il voulait. Mais il n'en est pas de même de ceux qui agissent seulement comme ministres ».

Le pouvoir des clefs s'étend à la rémission de la coulpe. Par l'usage de ce pouvoir, le ministre du sacrement, agissant comme instrument de Dieu Lui-même, produit dans l'âme du pécheur repentant la grâce de purification qui remet le péché, si la contrition n'était encore intervenue pour le remettre. Que si le péché était déjà remis en vertu de la contrition, les clefs ont pour effet d'augmenter la grâce de purification. Elles ont aussi, toujours, pour effet, de remettre une partie de la peine temporelle, qui peut rester encore après la grâce de purification. Et, de plus, le ministre qui use du pouvoir des clefs impose une pénitence ou peine complémentaire, destinée à satisfaire pleinement à la justice de Dieu. Cette peine doit être déterminée par le prêtre, ministre du sacrement, conformé-

ment à l'esprit de l'Église, qui avait eu soin, autrefois, de fixer elle-même, dans ses canons disciplinaires, les lignes essentielles des peines à infliger. — Cela même que nous avons dit de l'effet du pouvoir des clefs, nous amène à examiner directement ce qui a trait au ministre du sacrement. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIX

DES MINISTRES DES CLEFS ET DE L'USAGE DES CLEFS

Cette question comprend six articles :

1° Si le prêtre de l'ancienne loi avait les clefs ?
2° Si le Christ a eu les clefs ?
3° Si les prêtres seuls ont les clefs ?
4° Si les hommes saints qui ne sont pas prêtres ont l'usage des clefs ?
5° Si les mauvais prêtres ont l'usage efficace des clefs ?
6° Si les schismatiques et les hérétiques, les excommuniés et les suspens et les dégradés ont l'usage des clefs ?

Les six articles de cette question sont tirés de la distinction XIX, q. 1, art. 1, 2.

Article Premier.

Si le prêtre de l'ancienne loi avait les clefs?

Trois objections veulent prouver que « le prêtre de l'ancienne loi avait les clefs ». — La première dit que « la clef est la suite de l'Ordre. Or, les prêtres de la loi eurent l'Ordre, qui faisait qu'ils étaient appelés prêtres. Donc ils eurent aussi les clefs ». — La deuxième objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 17, art. 3), les clefs sont au nombre de deux, savoir *la science qui discerne* et *le pouvoir qui juge*. Or, les prêtres de la loi eurent l'autorité pour l'une et pour l'autre. Donc ils avaient les clefs ». — La troisième objection arguë de ce que « le prêtre de l'ancienne loi avait un certain pouvoir sur le reste du peuple. Ce pouvoir n'était point temporel ; sans quoi le pouvoir royal n'eût pas été distinct du pouvoir sacerdotal. Donc c'était un pouvoir spirituel. Et ce pouvoir est la clef. Donc il avait la clef ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « les clefs sont ordonnées à ouvrir le Royaume des cieux, qui n'a pas pu être ouvert avant la Passion du Christ. Donc le prêtre de l'ancienne loi n'eut pas la clef ». — Le second argument déclare que « les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient point la grâce. Or, l'entrée du Royaume des cieux ne peut être ouverte que par la grâce. Donc par ces sacrements elle ne pouvait pas être ouverte. Et, ainsi, le prêtre, qui en était le ministre, n'avait pas les clefs du Royaume des cieux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il en est qui ont dit que dans l'ancienne loi étaient les clefs chez les prêtres, parce qu'ils avaient la charge d'imposer la peine pour le délit, comme il est dit dans le *Lévitique*, chapitre v, ce qui semble appartenir aux clefs. Mais ces clefs étaient incomplètes. Maintenant, au contraire, par le Christ elles ont été établies parfaites pour les prêtres de la nouvelle loi. — Mais », reprend saint Thomas, « cela paraît être contre l'intention de l'Apôtre dans l'épître *aux Hébreux*, chapitre IX (v. 11, 12). Là, en effet, le sacerdoce du Christ est préféré au sacerdoce légal, pour ceci que *le Christ assiste Pontife des biens futurs*, introduisant dans le Tabernacle du ciel *par son propre sang :* non dans un Temple fait de main d'homme, comme était celui où introduisait le sacerdoce de l'ancienne loi *par le sang des boucs et des taureaux*. Par où l'on voit que le pouvoir de ce sacerdoce ne s'étendait pas aux choses du ciel ; mais à ce qui était la figure des choses célestes. Et voilà pourquoi, selon les autres, il faut dire que ces prêtres de l'ancienne loi n'avaient point les clefs, mais qu'en eux précéda la figure des clefs ».

L'*ad primum* répond que « la clef du Royaume des cieux est une suite du sacerdoce par lequel l'homme est introduit dans les choses des cieux. Et tel n'était pas l'ordre du sacerdoce lévitique. Aussi bien n'eurent-ils pas les clefs du Royaume des cieux, mais les clefs du tabernacle de la terre ». — On remarquera la netteté de ces belles formules qui traduisent si bien la différence essentielle de l'ancien sacerdoce et du sacerdoce nouveau.

L'*ad secundum* accorde que « les prêtres de l'ancienne loi avaient l'autorité pour discerner et pour juger ; mais non pas

pour que l'homme jugé par eux fût admis aux choses des cieux; il n'était admis qu'aux figures des choses célestes ».

L'*ad tertium* dit que « les prêtres de l'ancienne loi avaient un pouvoir spirituel », non temporel; mais qui consistait en ce que « par les sacrements de la loi ils purifiaient les hommes, non des péchés quant à la coulpe, mais des irrégularités, afin que purifiés par eux, l'entrée leur fût ouverte *au tabernacle fait de main d'homme* ».

Un abîme séparait le pouvoir des prêtres de l'ancienne loi du pouvoir des prêtres de la loi nouvelle. Ceux-ci ont vraiment pouvoir sur les biens de la grâce en vue de l'obtention immédiate des biens de la gloire. Les prêtres de l'ancienne loi n'avaient pouvoir que sur les prescriptions d'ordre extérieur, en vue des pratiques du culte dans l'ancien Temple. C'était un pouvoir spirituel, sans doute ; mais qui n'atteignait que l'extérieur de la vie religieuse, non l'intérieur. — Puisque c'est par le Christ que l'ancien état de choses a fait place au nouveau, la question qui se pose tout de suite, au sujet du pouvoir des clefs est de savoir si le Christ Lui-même a eu les clefs. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ a eu la clef?

Deux objections veulent prouver que « le Christ n'a pas eu la clef ». — La première arguë de ce que « la clef suit le caractère de l'Ordre. Or, le Christ n'a pas eu le caractère. Donc il n'a pas eu la clef ». — La seconde objection dit que « le Christ eut dans les sacrements le pouvoir d'excellence qui lui permettait de conférer l'effet du sacrement sans les sacramentaux. Or, la clef est un certain sacramental. Donc Il n'avait pas besoin de la clef. Et, par suite, c'est en vain qu'Il l'aurait eue ».

L'argument *sed contra* est le texte de « l'Apocalypse », ch. III, v. 7, où il est « dit : *Voici ce que dit Celui qui a la clef de David*, etc. »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la vertu d'agir est dans l'instrument et en celui qui agit par soi, non de la même manière, mais, en celui qui agit par soi, d'une manière plus parfaite. Or, le pouvoir des clefs que nous avons et le pouvoir relatif aux autres sacrements est une vertu instrumentale. Dans le Christ, ce pouvoir se trouve comme en celui qui agit par soi en vue de notre salut, avec autorité en tant qu'Il est Dieu, et comme cause méritoire en tant qu'Il est homme. D'autre part, la clef a dans sa raison d'exprimer le pouvoir d'ouvrir et de fermer, soit qu'on ouvre à titre d'agent principal, soit qu'on le fasse comme ministre. Et c'est pourquoi dans le Christ, il faut mettre la clef; mais d'une autre manière qu'elle n'est dans ses ministres. Aussi bien est-ce pour cela qu'Il est dit avoir *la clef d'excellence* » (cf. q. 17, art. 1).

L'*ad primum* déclare que « le caractère a dans son concept de dire quelque chose de dérivé. Et c'est à cause de cela que le pouvoir des clefs qui est en nous venant du Christ, suit le caractère qui nous configure au Christ. Dans le Christ, il ne suit pas le caractère, mais la forme principale ».

L'*ad secundum* dit que « cette clef qu'avait le Christ n'était pas sacramentelle, mais le principe de la clef sacramentelle ».

Le pouvoir des clefs, qui est dans les prêtres du nouveau Testament, est aussi et à plus forte raison dans le Christ. Mais il est dans le Christ comme en son sujet premier, soit par voie d'autorité s'il s'agit du Christ considéré comme Dieu, soit par mode d'excellence et qui exclut la subordination ou la dépendance à l'endroit des rites sacramentels, s'il s'agit du Christ considéré comme homme. Et c'est du Christ, même considéré comme homme, que ce pouvoir des clefs dérive dans le prêtre, où il se trouve à l'état de participation. — Ce pouvoir qui dérive ainsi du Christ dans les prêtres du nouveau Testament, ne se trouve-t-il que dans les prêtres; ou pourrait-t-on dire qu'il se trouve aussi dans d'autres sujets qui ne sont point marqués du caractère sacerdotal. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les prêtres seuls ont les clefs?

Quatre objections veulent prouver que « ce ne sont pas les prêtres seuls qui ont les clefs ». — La première arguë d'un texte de « saint Isidore », au livre des *Étymologies*, liv. VII, ch. XII, où il est « dit que *les portiers ont à juger entre les bons et les méchants ; ils ont à recevoir les dignes et à rejeter les indignes*. Or, cela même est la définition des clefs, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 17, art. 3). Donc ce ne sont pas seulement les prêtres, ce sont aussi les portiers qui ont les clefs ». — La deuxième objection fait observer que « les clefs sont données aux prêtres, quand ils reçoivent de Dieu le pouvoir par l'onction qui les consacre. Or, les rois aussi ont de Dieu le pouvoir sur le peuple fidèle ; et ils sont sanctifiés par l'onction du sacre » : il en était ainsi notamment pour les rois de France. « Donc il n'y a pas que les seuls prêtres à avoir les clefs ». — La troisième objection dit que « le sacerdoce est un Ordre qui convient à une seule personne en particulier », non à un groupe comme tel. « Or, parfois, il semble que c'est toute une congrégation qui a la clef. C'est ainsi que certains chapitres peuvent porter la sentence d'excommunication : chose qui appartient au pouvoir des clefs. Donc il n'y a pas que les seuls prêtres à avoir la clef ». — La quatrième objection déclare que « la femme n'est pas susceptible de l'Ordre sacerdotal : parce qu'il ne lui convient pas d'enseigner, selon l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 34, 35 ; *Ie à Timothée*, ch. II v. 11). Or, il est des femmes qui paraissent avoir les clefs : telles les Abbesses qui ont pouvoir spirituel sur leurs subordonnées. Donc ce ne sont pas les seuls prêtres qui ont les clefs ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite l'autorité de « saint Ambroise », au livre *de la Pénitence*, liv. I, ch. II, où il est « dit : *Ce droit*, savoir de lier et de délier, *est con-*

cédé seulement aux prêtres ». — Le second argument dit que « par le pouvoir des clefs, celui qui le possède est placé au milieu entre le peuple et Dieu. Or, cela convient seulement aux prêtres qui sont *constitués en vue des choses qui regardent Dieu, afin d'offrir les dons et les sacrifices pour les péchés*, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. v (v. 1). Donc les prêtres seuls ont les clefs ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la clef est double. — L'une s'étend au ciel lui-même immédiatement, enlevant les obstacles qui empêchent l'entrée au ciel, par la rémission des péchés. Celle-là s'appelle *la clef de l'Ordre*. Seuls, les prêtres ont cette clef; parce qu'ils sont les seuls à à être préposés au peuple dans les choses *qui regardent Dieu*. — L'autre clef ne s'étend pas directement au ciel lui-même, mais par l'entremise de l'Église militante, par laquelle un sujet va au ciel, selon que par cette clef un sujet est exclu du commerce de l'Église militante par l'excommunication ou s'y trouve admis par l'absolution. Cette clef est appelée *la clef de la juridiction* au for » extérieur ou « des causes. Et c'est pourquoi même ceux qui ne sont pas prêtres peuvent avoir cette clef : comme les archidiacres, et les évêques élus, et ceux qui peuvent excommunier. Toutefois, cette clef n'est point dite proprement la clef du ciel ; mais elle est une certaine disposition » ou préparation « en vue de la clef du ciel ». Il importe souverainement de retenir la distinction lumineuse de cet article. Elle permet d'apprécier comme il convient les divers pouvoirs qui peuvent appartenir aux hommes d'Église.

L'*ad primum* fait observer que « les portiers ont la clef qui garde les choses contenues dans le temple matériel; et ils ont à juger de ceux qui doivent être exclus ou admis, non pas qu'ils jugent eux-mêmes quels sont les dignes ou les indignes, mais en exécutant le jugement des prêtres : de telle sorte qu'ils apparaissent en quelque manière comme les exécuteurs de la puissance du prêtre ».

L'*ad secundum* dit que « les rois n'ont aucun pouvoir sur les choses spirituelles; et c'est pourquoi ils ne reçoivent pas

la clef du Royaume des cieux. Ils ont seulement pouvoir sur les choses temporelles, lequel pouvoir lui aussi ne peut venir que de Dieu, comme on le voit *aux Romains*, ch. XIII (v. 1). Et par l'onction du sacre ils ne sont pas consacrés dans un Ordre. Mais le sacre signifie que l'excellence de leur pouvoir descend du Christ et qu'eux-mêmes règnent sur le peuple chrétien sous l'autorité du Christ » : en ce sens qu'ils ne doivent gouverner leurs sujets chrétiens, même dans l'ordre des choses temporelles, que conformément à la loi souveraine du Christ-Roi. Cette belle doctrine enseignée ici par saint Thomas avec une si grande netteté présidait autrefois, en droit, sinon toujours en fait, à la conduite des rois de France. Les capitulaires de Charlemagne débutaient par ces mots : *Anno Christi regnantis*. Et l'on connaît l'admirable scène de Jeanne d'Arc demandant au Dauphin Charles, qu'elle avait pour mission de faire sacrer à Reims, de lui donner son royaume : chose qui fut faite, officiellement devant témoins et par acte notarié. Puis, Jeanne prenant dans ses mains l'acte notarié de cette cession consentie par le Dauphin, elle offrit en hommage au Christ le royaume de France qui venait de lui être donné. Et, après cet hommage, au nom du Christ Lui-même, elle rendit au Dauphin son royaume en lui disant qu'il ne devait se considérer que comme le lieutenant du Christ, vrai Roi de France. C'était la traduction symbolique du beau texte que nous avons ici dans saint Thomas : « *per unctionem excellentia potestatis regum a Christo descendere significatur, et ut ipsi sub Christo in populo christiano regnent*; l'onction du sacre signifie l'excellence de leur pouvoir qui descend du Christ, et qu'eux-mêmes règnent sous le Christ sur le peuple chrétien ».

L'*ad tertium* déclare que « comme dans les choses politiques, parfois le juge a toute la puissance, comme dans le Royaume » où l'autorité est concentrée dans la personne du roi, et, « parfois, plusieurs sont constitués en divers offices, ou même à titre égal, comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. X, n. 6; de S. Th., leç. 10, 11); de même aussi la juridiction spirituelle peut être possédée par un seul, comme par l'évêque, ou par plusieurs ensemble, comme par le chapitre. Et, de la sorte, ils

ont tous ensemble *la clef de la juridiction*, mais non pas cependant *la clef de l'Ordre* ».

L'*ad quartum* précise que « la femme, au témoignage de l'Apôtre, est dans un état de sujétion. Et c'est pourquoi elle ne peut pas avoir quelque juridiction spirituelle. Aussi bien, même d'après Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 5 ; de S. Th., leç. 10), l'urbanité se perd quand le pouvoir passe à la femme : *corruptio urbanitatis est quando ad mulierem dominium pervenit* ». On notera ces remarques de saint Thomas, appuyées sur saint Paul et sur Aristote ; elles sont d'une actualité qui s'impose. « De là vient », conclut le saint Docteur, « que la femme n'a ni *la clef de l'ordre* ni *la clef de la juridiction*. Ce qui est confié à la femme, c'est un certain usage des clefs, comme de pouvoir corriger les femmes qui lui sont soumises, en raison du péril qui pourrait survenir si les hommes cohabitaient avec les femmes ».

S'il s'agit du pouvoir d'Ordre, qui est le pouvoir par excellence dans l'ordre des clefs de l'Église, et qui consiste à écarter, par l'absolution sacramentelle, l'obstacle du péché qui tient fermée la porte du ciel, il faut dire, de la manière la plus absolue, qu'il n'appartient qu'au prêtre dans l'Église. Nul de ceux qui n'ont pas reçu l'Ordre de la prêtrise, ne possède ce pouvoir, ni, par conséquent, la clef qui est ce pouvoir même appliqué à la rémission des péchés. — Cependant ne pourrait-on pas dire que les hommes saints, dans l'Église, même s'ils ne sont point prêtres, peuvent et doivent avoir l'usage des clefs en ce qui est de la rémission des péchés. Même après ce qui vient d'être dit, la question se pose, nous l'allons voir ; et nous verrons aussi comment saint Thomas la résout dans la pleine lumière de la grande raison théologique.

Article IV.

Si même les hommes saints qui ne sont pas prêtres ont l'usage des clefs?

Deux objections veulent prouver que « même les hommes saints qui ne sont pas prêtres ont l'usage des clefs ». — La première dit que « l'acte d'absoudre et de lier qui se fait par les clefs a son efficace du mérite de la Passion du Christ. Or, ceux-là sont le plus conformes à la Passion du Christ, qui par la patience et les autres vertus suivent le Christ dans sa Passion. Donc il semble que, même s'ils n'ont pas l'Ordre sacerdotal, ils peuvent lier et délier ». — La seconde objection rappelle qu' « il est dit, *aux Hébreux*, ch. VII (v. 7) : *Sans aucune contradiction, le moindre est béni par le plus grand.* Or, dans les choses spirituelles, selon saint Augustin (*De la Trinité*, liv. VI, ch. VIII), *c'est être plus grand, qu'être meilleur.* Donc ceux qui sont meilleurs, c'est-à-dire, qui ont le plus de charité, peuvent bénir les autres en les absolvant. Et ainsi revient la même conclusion que précédemment ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce principe, que *celui qui a la puissance a aussi l'action*, au témoignage d'Aristote (*Du Sommeil et de la Veille*, ch. I; de S. Th., leç. I). Or, la clef, qui est la puissance spirituelle, appartient seulement aux prêtres. Donc son usage aussi ne peut convenir qu'aux prêtres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'agent qui agit par soi et l'agent instrumental diffèrent en ceci, que l'agent instrumental n'introduit pas dans l'effet sa ressemblance, mais la ressemblance de l'agent principal ; l'agent principal, au contraire, introduit sa propre ressemblance. Et c'est pourquoi, ce qui constitue l'agent principal, c'est qu'il a une forme qu'il peut communiquer à un autre. L'agent instrumental n'est pas constitué par cela ; mais par le fait qu'il est appliqué par l'agent principal en vue d'un effet à communiquer. Puis donc que dans l'acte des clefs l'agent principal est le Christ, comme Dieu par voie d'autorité, et comme homme par voie de mérite,

de la plénitude même de la bonté divine qui est en Lui et de la perfection de la grâce, Il a qu'Il peut Lui-même produire l'acte des clefs. Mais aucun des autres hommes n'a pouvoir sur l'acte des clefs comme agissant par soi : car il ne peut pas donner à un autre la grâce par laquelle les péchés sont remis, ni, non plus, mériter d'un mérite suffisant » ou condigne et efficace. « Il suit de là qu'il n'est qu'agent instrumental. Aussi bien celui qui reçoit l'effet des clefs n'est pas assimilé à celui qui use des clefs, mais au Christ. Et, à cause de cela, en quelque manière ou degré que quelqu'un ait la grâce, il ne peut arriver à produire l'effet des clefs, à moins d'y être appliqué comme ministre par la réception de l'Ordre ». — La doctrine et la marche de cet article rappellent ce que nous avons eu tant de fois l'occasion d'admirer dans les articles de la *Somme théologique*. Nous dirions volontiers que c'est ici du saint Thomas le plus pur.

L'*ad primum* fait observer que « comme entre l'instrument et l'effet n'est pas exigée la ressemblance qui porte sur la convenance dans la forme, mais sur la proportion de l'instrument à l'effet; de même aussi entre l'instrument et l'agent principal. Or, cette ressemblance dans la forme est celle qui se trouve dans les saints par rapport au Christ souffrant » ; mais ils n'ont pas la proportion de l'instrument à l'agent principal. « Et c'est pourquoi la ressemblance qu'ils ont avec le Christ ne leur confère pas l'usage des clefs ».

L'*ad secundum* dit que « sans doute, celui qui n'est qu'un pur homme ne peut pas mériter à autrui la grâce, d'un mérite condigne ; mais cependant le mérite de l'un peut coopérer au salut de l'autre. Et c'est pourquoi il est une double bénédiction. L'une qui vient de celui qui n'est qu'un pur homme, selon qu'il mérite par son acte propre. Cette bénédiction peut se faire par n'importe quel saint en qui le Christ habite par la grâce. Et cela requiert une plus grande bonté en celui qui bénit, à tout le moins sous ce jour où il bénit. L'autre bénédiction est celle qui fait que l'homme bénit comme appliquant instrumentalement à quelqu'un la bénédiction qui vient du mérite du Christ. Et, par cette bénédiction, il est requis d'être plus

grand par l'Ordre, mais non par la vertu », attendu que ce n'est pas la bonté ou la sainteté propre du sujet, qui communique à autrui quelque chose d'elle-même, mais la sainteté du Christ qui est communiquée par le ministère du prêtre ayant le rôle d'instrument et agissant sous l'action du Christ, agent principal.

Les saints personnages dans l'Église du Christ n'ont point, comme tels, d'action hiérarchique. Leur vertu propre ne s'étend pas à la communication de la grâce qui n'est due qu'à la vertu propre du Christ. Et, d'autre part, n'ayant pas le caractère de l'Ordre, ils ne peuvent avoir la raison de ministre ou d'instrument entre les mains du Christ, institué par Lui pour la communication de la grâce. — Mais que penser des prêtres qui, ayant le pouvoir d'Ordre, n'ont pas, en eux, la grâce sanctifiante. Ces prêtres mauvais, qui sont en état de péché, peuvent-ils user des clefs qu'ils ont en vertu du pouvoir d'Ordre; peuvent-ils absoudre? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les mauvais prêtres ont l'usage des clefs?

Quatre objections veulent prouver que « les mauvais prêtres n'ont pas l'usage des clefs ». — La première en appelle à ce que « dans saint Jean, ch. xx (v. 22, 23), où l'usage des clefs est communiqué aux Apôtres, le don de l'Esprit-Saint leur est promis. Or, les méchants n'ont pas l'Esprit-Saint. Donc ils n'ont pas l'usage des clefs ». — La deuxième objection déclare qu' « aucun roi sage ne commet à son ennemi la dispensation de son trésor. Or, l'usage des clefs consiste dans la dispensation du trésor du Roi des cieux, qui est la sagesse elle-même. Donc les méchants qui, par les péchés, sont ses ennemis, n'ont pas l'usage des clefs ». — La troisième objection apporte un texte de « saint Augustin », dans son livre *Du baptême contre les Donatistes*, liv. V, ch. xxi, où il est « dit que

Dieu donne le sacrement de la grâce même par les méchants; mais la grâce elle-même, Il ne la donne que par Lui-même ou par ses saints. Et c'est pourquoi Il accomplit la rémission des péchés par Lui-même ou par les membres de la Colombe » ou de l'Esprit-Saint. « Or, la rémission des péchés est l'usage des clefs. Donc les pécheurs, qui ne sont point membres de la Colombe, n'ont pas l'usage des clefs ». — La quatrième objection dit que « l'intercession du mauvais prêtre n'a aucune efficacité pour la réconciliation; parce que, selon saint Grégoire (*Pastoral*, I part., ch. x), *si l'on envoie pour intercéder quelqu'un qui déplaît, il provoque à des choses pires celui que sa présence irrite.* Or, l'usage des clefs se fait par une certaine intercession; comme on le voit dans la forme de l'absolution. Donc les mauvais prêtres n'ont pas l'usage efficace des clefs ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « nul ne peut savoir, au sujet d'un autre, s'il est en état de grâce. Si donc nul ne peut user des clefs dans l'absolution à moins qu'il ne soit en état de grâce, on ne saura jamais si on a reçu l'absolution. Et c'est là un inconvénient ». — Le second argument dit que « l'iniquité du ministre ne saurait nuire à la libéralité du maître. Or, le prêtre n'est que ministre. Donc il ne peut point, par sa malice, nuire au don que Dieu nous transmet par lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme la participation de la forme qui doit être introduite dans l'effet ne constitue pas l'instrument; de même aussi la soustraction de cette forme n'enlève pas l'usage de l'instrument » : l'instrument est lui et demeure lui sans que se trouve en lui par mode de forme stable et permanente la forme qui se trouve dans l'agent principal et que l'agent principal produit dans l'effet par l'entremise de l'instrument. « Il suit de là que l'homme n'ayant que la raison d'agent instrumental dans l'usage des clefs, quelle que soit en lui la privation de la grâce par laquelle se fait la rémission des péchés, il n'est en aucune manière privé de l'usage des clefs ».

L'*ad primum* dit que « le don du Saint-Esprit est exigé dans l'usage des clefs, non que cet usage ne puisse pas se faire sans

un tel don, mais parce que, sans lui, il ne se fait pas comme il convient du côté de celui qui le pratique : et, cependant, celui qui se soumet aux clefs reçoit l'effet des clefs », savoir la rémission de ses péchés.

L'*ad secundum* fait observer que « le roi de la terre peut être volé et trompé au sujet de son trésor. Et c'est pourquoi il n'en confie pas la dispensation à son ennemi. Mais le Roi du ciel ne peut pas être volé. C'est qu'en effet tout tourne à sa gloire, même le fait que quelques-uns usent mal des clefs : car Il sait tirer le bien du mal et faire beaucoup de bien même par les méchants. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même dans les deux cas ».

L'*ad tertium* répond que « saint Augustin parle de la rémission des péchés, selon que les hommes saints y coopèrent, non en vertu des clefs, mais par le mérite de convenance. Et c'est pourquoi il dit que, même par les méchants, Dieu administre les sacrements. Et, parmi les autres sacrements, doit être comprise aussi l'absolution, qui est l'usage des clefs. Mais Dieu accorde la rémission des péchés par *les membres de la Colombe*, c'est-à-dire, par les hommes saints, pour autant qu'à leur intercession Il remet les péchés. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que saint Augustin appelle *membres de la Colombe* tous ceux qui ne sont pas retranchés de l'Église. Ceux, en effet, qui reçoivent d'eux les sacrements, obtiennent la grâce ; mais non ceux qui les reçoivent de ceux qui sont retranchés de l'Église, parce que cela même est un péché pour eux ; sauf quand il s'agit du baptême, qu'on peut recevoir d'un excommunié, en cas de nécessité ». — Nous allons revenir, dès l'article suivant, à cette question des excommuniés que vient de toucher ici saint Thomas.

L'*ad quartum* accorde que « l'intercession que fait le mauvais prêtre en son nom personnel n'a aucune efficacité. Mais celle qu'il fait comme ministre de l'Église », agissant officiellement en son nom, « a son efficacité en vertu des mérites du Christ. Toutefois il faut que l'intercession du prêtre soit utile au peuple de l'une et l'autre manière ». Et voilà pourquoi le prêtre mauvais pèche d'accomplir son acte d'intercession dans

un état où cette intercession, pour autant qu'elle se fait en son nom personnel, ne peut pas être utile au peuple.

Les prêtres mauvais, qui sont en état de péché et par suite n'ont pas la grâce qui est communiquée par le pouvoir des clefs, ne laissent pas que d'avoir l'usage des clefs ; parce que la grâce ne dérive point d'eux comme de sa source : ils n'ont que la raison d'instrument entre les mains de Dieu auteur premier et principal de la grâce. — Mais que penser des prêtres qui non seulement se trouvent privés de la grâce, mais qui sont encore retranchés de la communion de l'Église, en raison du schisme, ou de l'hérésie, ou de l'excommunication, ou de la suspense, ou de la dégradation. Ceux-là gardent-ils aussi l'usage des clefs. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les schismatiques et les hérétiques, les excommuniés et les suspens et les dégradés ont l'usage des clefs?

Trois objections veulent prouver que « les schismatiques et les hérétiques, les excommuniés et les suspens et les dégradés ont l'usage des clefs ». -- La première dit que « comme le pouvoir des clefs dépend de l'Ordre ; de même aussi le pouvoir de consacrer. Or, ceux dont il s'agit ne peuvent point perdre l'usage du pouvoir de consacrer ; car, s'ils consacrent, la consécration est valide, bien qu'ils pèchent en consacrant. Donc aussi ils ne peuvent pas perdre l'usage des clefs ». — La deuxième objection déclare que « toute puissance spirituelle active, en celui qui a l'usage du libre arbitre, passe à l'acte quand le sujet le veut. Or, le pouvoir des clefs demeure toujours en ceux dont il s'agit ; sans quoi, n'étant donné que dans l'Ordre, il faudrait qu'ils soient réordonnés quand ils reviennent à l'Église. Donc, ce pouvoir étant un pouvoir actif, il peut passer à l'acte quand ils veulent ». — La troisième objection fait observer que « la grâce spirituelle a un plus grand obstacle

dans la coulpe que dans la peine. Or, l'excommunication et la suspense et la dégradation sont de certaines peines. Puis donc qu'en raison de la coulpe un sujet ne perd pas l'usage des clefs, il semble qu'il ne le perd pas non plus en raison de ces peines ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite un mot de « saint Augustin », sur saint Jean, traité CXXI, où il est « dit que *la charité de l'Église remet les péchés*. Or, c'est la charité qui fait l'union de l'Église. Puis donc que les sujets dont il s'agit sont séparés de l'union de l'Église, il semble qu'ils n'ont pas l'usage des clefs pour remettre les péchés ». — Le second argument déclare que « nul n'est absous de son péché selon qu'il pèche. Or, celui qui demande l'absolution aux sujets dont il s'agit, pèche, allant contre le précepte de l'Église. Donc il ne peut pas être absous par eux. Et nous revenons à la même conclusion que tout à l'heure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans tous les sujets dont il s'agit, demeure le pouvoir des clefs quant à son essence; mais l'usage est empêché par manque de matière. Comme, en effet, l'usage des clefs requiert, en celui qui en use, la supériorité par rapport à celui envers qui il en use, ainsi qu'il a été dit (q. 17, art. 2, *ad* 2um), la matière propre sur laquelle s'exerce le pouvoir des clefs est l'homme sujet ou soumis. Et parce que c'est l'ordination de l'Église qui soumet un homme à l'autre, il s'ensuit que les prélats de l'Église peuvent aussi soustraire à quelqu'un celui qui lui était soumis. Lors donc que l'Eglise prive les hérétiques, les schismatiques et autres de même genre, en leur enlevant leurs sujets ou purement et simplement, ou dans une certaine limite, dans la mesure où ils sont ainsi privés, ils ne peuvent point avoir l'usage des clefs ». Le pouvoir d'Ordre demeure; mais ils ne peuvent l'exercer, faute de juridiction.

L'*ad primum* fait observer que « la matière du sacrement de l'Eucharistie sur laquelle le prêtre exerce son pouvoir n'est point l'homme, mais du pain de froment; et, dans le baptême, c'est l'homme comme tel », non l'homme soumis par mode de juridiction. « De même donc que si on enlevait à l'hérétique le pain de froment, il ne pourrait pas consacrer; de

même aussi, quand on enlève au supérieur son inférieur, il ne peut plus absoudre. Il peut cependant baptiser et consacrer; bien » qu'il pèche en le faisant et « que ce soit pour sa condamnation » : il ne pécherait, en donnant le baptême, que s'il le faisait comme ministre de l'Église et avec la solennité liturgique, ou encore hors du cas de nécessité.

L'*ad secundum* répond que « la proposition », formulée dans l'objection, « a sa vérité quand la matière ne fait point défaut, comme elle fait défaut dans le cas présent ».

L'*ad tertium* dit que « par la coulpe la matière n'est pas soustraite, comme elle l'est par une peine. Et, aussi bien, la peine n'empêche point l'effet comme lui étant contraire, mais pour la raison qui a été dite ».

La raison de la doctrine exposée dans l'article que nous venons de lire, a été formulée excellemment, quand saint Thomas l'a ramenée à l'ordination ou à la détermination de l'Église. C'est l'Église, en effet, qui donne au prêtre ayant le pouvoir d'Ordre en vertu de son ordination sacerdotale, les sujets sur lesquels il exercera ce pouvoir et pratiquera l'usage des clefs. Si donc, pour punir des prêtres indignes, elle leur enlève en tout ou en partie, la juridiction qu'elle leur avait concédée, dans cette mesure où l'Église leur enlève cette juridiction, ils sont, par le fait même, privés de l'usage des clefs. — Dans le Code de son nouveau droit, l'Église a déterminé que les fidèles peuvent demander l'absolution sacramentelle et aussi les autres sacrements, s'il n'y a pas d'autres ministres, même à des excommuniés nominalement frappés comme devant être évités, lorsque ces fidèles se trouvent en péril de mort (can. 2261, § 3).

Une dernière question nous reste à examiner au sujet des clefs. C'est la question de ceux au bénéfice desquels s'exerce le pouvoir ou l'usage des clefs. Déjà certaines allusions y ont été faites au cours des questions précédentes. Mais elle doit maintenant être étudiée directement et en elle-même. Saint Thomas le va faire dans la question qui suit.

QUESTION XX

DE CEUX SUR QUI PEUT S'EXERCER L'USAGE DES CLEFS

Cette question comprend trois articles :

1° Si le prêtre peut user de la clef qu'il a, à l'endroit de n'importe quel homme?
2° Si le prêtre peut toujours absoudre son subordonné?
3° Si quelqu'un peut user des clefs à l'endroit de son supérieur?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XIX, q. 1, art. 3.

Article Premier.

Si le prêtre peut user de la clef qu'il a, à l'endroit de n'importe quel homme?

Trois objections veulent prouver que « le prêtre peut user de la clef qu'il a, à l'endroit de n'importe quel homme ». — La première fait observer que « le pouvoir des clefs dans le prêtre, descend de cette parole du Seigneur, qui dit (en saint Jean, ch. xx, v. 22, 23) : *Recevez l'Esprit-Saint : ceux à qui vous remettrez les péchés, les péchés leur seront remis*. Or, cette parole a été dite d'une manière indéterminée, pour tous. Donc celui qui a la clef peut en user d'une manière indéterminée, à l'endroit de n'importe qui ». — La deuxième objection dit que « la clef corporelle qui ouvre une serrure, ouvre toutes les autres qui sont de même sorte. Or, tout péché de n'importe quel homme constitue une même sorte d'obstacle par rapport à l'entrée du ciel. Donc si, par la clef qu'il a, le prêtre peut absoudre un homme, il peut aussi absoudre n'importe quels autres ». — La troisième objection déclare

que « le sacerdoce du nouveau Testament est plus parfait que celui de l'ancien. Or, le prêtre de l'ancien Testament pouvait user du pouvoir qu'il avait, de distinguer *entre lèpre et lèpre* (*Deutéronome*, ch. XVII, v. 8 et suiv.), indifféremment à l'endroit de tous. Donc, à plus forte raison, le prêtre de l'Évangile peut user du pouvoir qu'il a, à l'endroit de tous ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit », dans le Droit, « XVI, q. I (append. de Gratien) : *Qu'il ne soit permis à aucun prêtre d'absoudre ou de lier le paroissien d'un autre.* Donc ce n'est pas n'importe quel prêtre qui peut absoudre n'importe quel homme ». — Le second argument dit que « le jugement spirituel doit être mieux ordonné que le jugement temporel. Or, dans le jugement temporel, ce n'est pas n'importe quel juge qui peut juger n'importe quel homme. Donc, puisque l'usage des clefs est un certain jugement, le prêtre ne peut pas user de sa clef à l'endroit de n'importe quel homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe essentiel dans l'ordre pratique, que « les choses qui doivent être faites à l'endroit du détail ne conviennent pas à tous de la même manière. Aussi bien, de même qu'après les préceptes généraux de la médecine, il faut qu'il y ait des médecins qui adaptent à chaque malade ces préceptes universels ; de même, dans chaque gouvernement ou régime, en plus de celui qui donne d'une manière universelle les préceptes de la loi, il faut qu'il y en ait d'autres qui adaptent ces préceptes à chacun selon qu'il convient. Et voilà pourquoi, dans les Hiérarchies célestes, sous les *Puissances*, qui président d'une manière indistincte à tout, se trouvent les *Principautés*, qui sont distribuées selon les diverses provinces ; et, au-dessous d'elles, les *Anges*, qui sont députés à la garde de chaque homme en particulier. De là vient, qu'il doit en être ainsi également dans la prélature de l'Église militante : de telle sorte que la prélature se trouve en un quelqu'un indistinctement pour tous; et que, sous celui-là, il y en ait d'autres qui reçoivent un pouvoir distinct pour les divers sujets. Et parce que l'usage des clefs requiert une certaine puissance de prélature ou de supériorité, par

laquelle celui qui bénéficie de l'usage des clefs est constitué matière propre de cet acte : à cause de cela, celui qui a indistinctement pouvoir sur tous peut user des clefs à l'endroit de tous; mais ceux qui, au-dessous de lui, ont reçu des pouvoirs distincts » portant sur certaines catégories de sujets, non sur tous indistinctement, « ne peuvent pas user des clefs à l'endroit de n'importe lesquels, mais seulement à l'endroit de ceux qui leur sont échus en partage : sauf le cas de nécessité, où les sacrements ne doivent être refusés à personne ». Comme on le voit, c'est la question de la juridiction, qui se retrouve ici, appliquée au point particulier du pouvoir des clefs considéré comme tel.

L'*ad primum* va nous redonner avec une grande netteté la distinction des deux pouvoirs : d'Ordre; et de juridiction. — « Pour absoudre du péché, est requis un double pouvoir : le pouvoir d'Ordre et le pouvoir de juridiction. Le premier pouvoir se trouve également et au même titre dans tous les prêtres; mais non pas le second. Et voilà pourquoi, dans les paroles où le Seigneur, en saint Jean, ch. xx, donna à tous les Apôtres, d'une façon commune, le pouvoir de remettre les péchés, on l'entend du pouvoir qui accompagne l'Ordre. Et, aussi bien, ces paroles sont dites aux prêtres quand ils sont ordonnés. Mais à Pierre, individuellement, le Seigneur donna le pouvoir de remettre les péchés, en saint Matthieu, ch. xvi (v. 19) : pour faire entendre que Pierre, par-dessus les autres, a le pouvoir de juridiction. Quant au pouvoir d'Ordre, de soi il s'étend à tous en vue de l'absolution. Et c'est pourquoi le Seigneur dit, sans détermination aucune : *ceux à qui vous remettrez les péchés ;* entendant cependant que l'usage de ce pouvoir devrait être en présupposant le pouvoir confié à Pierre selon sa propre ordination » ou détermination. — On aura remarqué la précision et la richesse de doctrine en ce qui touche à la constitution de l'Église, dans cette belle réponse *ad primum*.

L'*ad secundum* dit que « même la clef matérielle ne peut ouvrir que la serrure qui est la sienne propre. Et, en général, aucune vertu active ne peut agir que sur sa matière propre. Or, c'est par la juridiction qu'un sujet donné est fait matière propre

du pouvoir d'Ordre. Et c'est pourquoi quelqu'un ne peut user de la clef à l'endroit de celui sur lequel il n'a pas reçu la juridiction ».

L'*ad tertium* a aussi une très belle réponse, qu'il importe de noter. « Le peuple d'Israël était un seul peuple et n'avait qu'un seul Temple. Aussi bien il n'était pas nécessaire de distinguer la juridiction des prêtres comme dans l'Église où sont rassemblés des peuples divers et des nations diverses ».

L'Église forme un corps social admirablement hiérarchisé et organisé. D'autre part, il s'étend, en droit, à tout l'univers, et peut avoir des sujets partout, partout organisés pour qu'ils puissent vivre de la vie chrétienne parfaite. En raison de cela, s'il fallait, pour garder l'unité, que tout l'ensemble des fidèles fût soumis à l'autorité et à la juridiction universelle d'un seul, il était nécessaire aussi que l'immense multitude fût distribuée en parties distinctes qui seraient confiées, chacune, à des pouvoirs gradués allant jusqu'à se mettre à la portée des particuliers pris séparément. Et c'est ainsi que les membres de l'Église sont distribués ou répartis entre divers degrés de supériorité dont chacun a sa zone limitée au delà de laquelle son pouvoir de juridiction expire. Avec ceci, du reste, que la juridiction peut être déléguée selon les divers degrés de la juridiction ordinaire ; de telle sorte, par exemple, qu'en vertu de la juridiction déléguée par le Souverain Pontife, ou par plusieurs évêques, un prêtre, qui n'a d'ailleurs pas de juridiction ordinaire déterminée, pourra user des clefs à l'endroit des fidèles appartenant à des juridictions ordinaires diverses. Mais, en aucun cas, le prêtre n'a l'usage des clefs à l'endroit d'un fidèle quelconque appartenant à l'Église, s'il n'a déterminément juridiction sur ce fidèle. Au cas du péril de mort, tout prêtre, s'il est seul à pouvoir donner les sacrements, a juridiction sur n'importe quel fidèle qui les demande. — Mais que penser de l'usage des clefs à l'endroit des fidèles soumis à la juridiction ordinaire ou déléguée de tel prêtre qui a pouvoir sur eux. Ce prêtre a-t-il toujours, à l'endroit de ces fidèles, l'usage des clefs? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le prêtre peut toujours absoudre celui qui lui est soumis?

Trois objections veulent prouver que « le prêtre ne peut pas toujours absoudre celui qui lui est soumis » ou sur qui il a juridiction, même juridiction ordinaire. — La première fait observer que « comme le dit saint Augustin (*De la vraie et de la fausse pénitence*, ch. xx; parmi les Œuvres de S. Augustin), dans la lettre » du texte des *Sentences*, « *nul ne doit user du pouvoir sacerdotal, à moins d'être lui-même exempt des choses qu'il juge chez les autres*. Or, quelquefois, il arrive que le prêtre est complice du crime que son subordonné a commis : comme s'il a péché avec la femme qui est sa pénitente. Donc il semble qu'il ne peut pas toujours user du pouvoir des clefs à l'endroit de ceux qui lui sont soumis ». — La deuxième objection dit que « par la puissance des clefs, l'homme est guéri de tous les défauts. Or, parfois à certain péché est annexé le défaut d'irrégularité, ou la sentence d'excommunication dont ne peut pas libérer un simple prêtre. Donc il semble qu'il ne peut pas user du pouvoir des clefs à l'endroit de ceux qui sont liés de la sorte ». — La troisième objection déclare que « le jugement et la puissance de notre sacerdoce est figuré par le jugement de l'ancien sacerdoce. Or, selon la loi, il n'appartenait pas aux juges inférieurs de connaître de toutes les causes; mais ils recouraient aux juges supérieurs ; comme il est dit dans l'*Exode*, ch. xxiv (v. 14) : *Si quelque question s'élève parmi vous*, etc. Donc il semble que le prêtre non plus ne peut absoudre des péchés graves son subordonné ; mais qu'il doit remettre le jugement au supérieur ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « *dès là que l'on commet à quelqu'un le principal, on lui commet aussi l'accessoire* ». Ceci est un principe du Droit, tel qu'il était formulé autrefois, au sujet du pouvoir des Indulgences. « Or, il est commis aux prêtres de dispenser à ceux qui leur sont soumis l'Eucharistie, à laquelle est ordonnée l'absolution

de n'importe quels péchés. Donc le prêtre peut absoudre de tous les péchés, quant à ce qui est du pouvoir des clefs ». — Le second argument dit que « la grâce enlève tout péché, quelque petite qu'elle soit. Or, le prêtre dispense les sacrements, par lesquels la grâce est donnée. Donc, quant à ce qui est du pouvoir des clefs, il peut absoudre de tous les péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le pouvoir de l'Ordre, quant à ce qui est de lui, s'étend à la rémission de tous les péchés. Mais parce que l'usage de ce pouvoir requiert la juridiction qui descend des supérieurs aux inférieurs, à cause de cela le supérieur peut se réserver certains cas pour lesquels il ne commet pas le jugement au prêtre inférieur. Sans quoi, de n'importe quel péché le simple prêtre qui a la juridiction peut absoudre. — Or », ajoutait saint Thomas, se référant à la discipline en vigueur de son temps, « il y a cinq cas, dans lesquels il faut que le simple prêtre renvoie le pénitent à son supérieur. — Le premier est quand la pénitence solennelle doit être imposée; parce que le ministre propre de cette imposition est l'évêque. — Le deuxième porte sur les excommuniés : quand le simple prêtre ne peut pas absoudre » de cette excommunication. — « Le troisième, quand il trouve une irrégularité contractée, pour la dispense de laquelle il doit renvoyer au supérieur. — Le quatrième est celui des incendiaires. — Le cinquième, quand c'est la coutume, dans un évêché, que les crimes énormes soient réservés à l'évêque, afin d'inspirer la terreur. C'est qu'en effet, en ces sortes de choses la coutume donne et enlève le pouvoir ». Comme on le voit, cette énumération des cas où le simple prêtre n'a pas le pouvoir d'absoudre parce qu'il n'a pas la juridiction, est celle des conditions qui limitent la juridiction, plutôt que l'énumération des cas particuliers dans lesquels le simple prêtre n'a pas la juridiction. Il n'y a guère, comme indication de cas particuliers, que le numéro trois, portant sur les incendiaires. Et ce cas particulier n'est point retenu dans le nouveau droit canon. Dans le nouveau Droit, il n'est qu'un seul péché reservé, en raison du péché lui-même, au

Saint-Siège : c'est la fausse dénonciation par laquelle un prêtre innocent est accusé du crime de sollicitation auprès des juges ecclésiastiques (can. 894). Tous les autres cas de réserve s'appliquent à des péchés accompagnés de censure; et le péché n'est réservé qu'en raison de la censure, du moins s'il s'agit de péchés réservés par le droit lui-même. Car les Ordinaires ou les Supérieurs généraux peuvent, dans les conditions que le droit détermine, réserver certains péchés. Encore est-il que ces cas doivent être le moins nombreux possible, trois, ou quatre, au plus, parmi les plus graves et les plus atroces crimes extérieurs spécialement déterminés; et la réserve ne doit pas demeurer en vigueur au delà du temps nécessaire pour extirper quelque crime public ou pour restaurer la discipline chrétienne qui serait peut-être tombée en ruine (can. 895-897).

L'*ad primum* déclare qu' « en pareil cas, le prêtre ne doit pas entendre la confession de la femme avec laquelle il a péché, en ce qui est de ce péché-là; mais il doit la renvoyer à un autre. Elle, non plus, ne devrait pas se confesser à lui; mais elle devrait demander la permission d'aller à un autre : ou recourir au supérieur, si ce prêtre lui refusait la permission. Soit à cause du péril. Soit parce que l'humiliation est moins grande. Toutefois, s'il l'absolvait, elle serait absoute. Car ce que dit saint Augustin, que le prêtre ne doit avoir lui-même le même crime, doit s'entendre de la convenance, non de la nécessité du sacrement ». — Tel était le droit, du temps de saint Thomas. Il a été modifié depuis. Il n'est plus permis, sous aucun prétexte, au prêtre qui a commis le péché de luxure avec une autre personne, quelle qu'elle soit, de donner l'absolution à la personne complice. S'il le fait, l'absolution est nulle; sauf le péril de mort. Et, même dans le péril de mort, sauf le cas de nécessité, où il n'y aurait pas d'autre prêtre pour donner l'absolution, l'absolution donnée par le prêtre complice demeurerait illicite de sa part, à moins qu'il dût résulter de son abstention quelque grave atteinte à sa réputation ou quelque grave scandale, ou que la personne en péril de mort ne voulût pas se confesser à un autre prêtre.

Hormis ces cas d'extrême nécessité, tout prêtre qui absoudrait ou même simulerait d'absoudre la personne complice, encourrait, par le fait même, une excommunication réservée d'une manière spécialissime au Saint-Siège. Et cette même excommunication serait encourue par le prêtre complice s'il absolvait ou feignait d'absoudre la personne complice qui ne confesserait pas le péché de complicité non encore absous, et qui agirait ainsi parce qu'elle y aurait été induite directement ou indirectement par le prêtre complice (can. 884; 2367).

L'*ad secundum* accorde que « la pénitence libère de tous les défauts qui ont la raison de coulpe; mais non de tous les défauts qui ont la raison de peine : attendu que même après la pénitence accomplie au sujet de l'homicide, un sujet demeure irrégulier. Il suit de là que le prêtre peut absoudre du crime; et, pour la peine à écarter, il doit renvoyer au supérieur. Sauf pour l'excommunication, où l'absolution de l'excommunication doit précéder l'absolution du péché : parce que tout autant qu'un sujet est excommunié, il ne peut pas recevoir un sacrement de l'Église ». Le nouveau droit porte le canon que voici : « Dans les cas particulièrement urgents, savoir si les censures de sentence portée ne peuvent pas être gardées extérieurement sans le péril de grave scandale ou de grave atteinte à la réputation, ou s'il est dur pour le pénitent de demeurer en état de péché grave pendant le temps nécessaire pour que le supérieur compétent y pourvoie, alors chaque confesseur, dans le for sacramentel, peut absoudre de ces censures, en quelque manière qu'elles soient réservées, en enjoignant la charge de recourir, sous peine de retomber sous la censure, dans l'espace d'un mois, à tout le moins par lettre et par le confesseur, si cela peut se faire, sans grave incommodité, en retenant le nom, à la Sacrée Pénitencerie, ou à l'Évêque ou à un autre supérieur ayant la faculté d'absoudre, et de se tenir à ce qui sera commandé. — Rien n'empêche, d'ailleurs, que le pénitent, même après avoir reçu, comme il a été dit, l'absolution, et quand il a fait aussi le recours au supérieur, aille à un autre confesseur qui a le pouvoir d'absoudre, et que, répétant la confession, au moins du délit avec censure, il reçoive

l'absolution ; et que cette absolution reçue, il n'accepte les ordres de ce prêtre, sans être tenu, dans la suite à observer les ordres qui pourraient survenir de la part du supérieur. — Que si, en quelque cas extraordinaire, le recours dont il s'agit, est moralement impossible, alors le confesseur lui-même, sauf le cas où il s'agirait de l'absolution de la censure dont il est parlé au canon 2367 », que nous avons reproduit plus haut, « peut accorder l'absolution, sans enjoindre la charge dont il a été parlé, enjoignant toutefois les injonctions de droit, et imposant une pénitence proportionnée et la satisfaction pour la censure, de telle sorte que le pénitent, s'il n'a pas fait la pénitence et s'il n'a pas donné satisfaction dans le temps marqué, retombe dans la censure » (can. 2254).

L'*ad tertium* dit que « cette raison » donnée par l'objection, « procède quant aux choses dans lesquelles les supérieurs réservent les pouvoirs de juridiction ».

Tout prêtre qui a charge d'âmes ou qui a reçu de celui à qui est confié le gouvernement spirituel de toute l'Église une part de cette Église à gouverner sous son gouvernement suprême, a, de soi, le pouvoir d'absoudre de tous leurs péchés les fidèles qui lui sont confiés, à moins que l'autorité supérieure ou suprême n'ait limité ce pouvoir en réservant certains cas pour elle ou pour ses délégués spécialement désignés. — Mais que penser de l'usage des clefs à l'endroit des supérieurs. Un inférieur peut-il, en usant du pouvoir des clefs, absoudre son supérieur? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si quelqu'un peut user des clefs à l'endroit de son supérieur?

Trois objections veulent prouver que « quelqu'un ne peut pas user des clefs à l'endroit de son supérieur ». — La première arguë de ce que « chaque acte sacramentel requiert une matière propre. Or, la matière propre de l'usage des clefs est la per-

sonne sujette, ainsi qu'il a été dit (q. 19, art. 6). Donc à l'endroit de celui qui n'est pas sujet » ou soumis à son pouvoir, « le prêtre ne peut pas faire usage des clefs ». — La deuxième objection fait observer que « l'Église militante imite l'Église triomphante. Or, dans l'Église du ciel, jamais l'ange inférieur ne *purifie*, ou n'*illumine*, ou ne *parfait* l'ange supérieur. Donc un prêtre inférieur ne peut pas, non plus, user de l'action hiérarchique, qui est par l'absolution, à l'endroit d'un supérieur ». — La troisième objection déclare que « le jugement de la conscience » au for pénitentiel, « doit être plus ordonné que le jugement du for extérieur. Or, au for extérieur, l'inférieur ne peut pas excommunier ou absoudre son supérieur. Donc il semble qu'il ne le peut pas, non plus, au for pénitentiel ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « même le prélat supérieur est *entouré d'infirmité* (*aux Hébreux*, ch. v, v. 2), et il lui arrive de pécher. Or, le remède contre le péché est le pouvoir des clefs. Donc, étant donné qu'il ne peut pas lui-même user de la clef envers lui-même, parce qu'il ne se peut pas que le juge et le coupable coexistent dans un même sujet, il semble que l'inférieur peut user du pouvoir des clefs à son endroit ». — Le second argument fait remarquer que « l'absolution, qui est due à la vertu des clefs, est ordonnée à la réception de l'Eucharistie. Or, l'inférieur peut dispenser l'Eucharistie à son supérieur, s'il en fait la demande. Donc il peut aussi user des clefs à son endroit, s'il se soumet à lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le pouvoir des clefs, en ce qui est de lui, s'étend à tous, comme il a été dit (art. 1, *ad 1*^{um}); mais que le prêtre ne puisse pas user du pouvoir des clefs à l'endroit de quelqu'un, cela vient de ce que son pouvoir est spécialement limité à quelques-uns. Il suit de là que celui qui l'a limité peut l'étendre à qui il voudra. Et, à cause de cela, il peut aussi donner à tel autre pouvoir sur lui-même ; bien qu'il ne puisse pas lui-même user du pouvoir des clefs envers soi-même. C'est que le pouvoir des clefs requiert comme matière quelqu'un qui soit sujet ou soumis ; et, par conséquent, quelqu'un qui soit autre que celui qui use du

pouvoir. Nul, en effet, ne peut être sujet à l'endroit de soi-même »; la sujétion se dit toujours par rapport à un autre : on est sujet d'un autre, non de soi-même.

L'*ad primum* fait observer que, « si l'évêque qu'un simple prêtre absout, est supérieur à ce prêtre purement et simplement : toutefois il est son inférieur, pour autant qu'il se soumet à lui comme pécheur », en venant confesser ses péchés.

L'*ad secundum* déclare que « dans les anges ne peut se produire aucun défaut ou aucun manquement, en raison duquel les supérieurs aient à se soumettre à leurs inférieurs, comme il arrive parmi les hommes. Et, aussi bien, il n'y a pas de similitude entre les deux ordres ».

L'*ad tertium* répond que « le jugement extérieur est selon les hommes; mais le jugement de la confession est par rapport à Dieu, auprès de qui, l'homme, du fait qu'il pèche, est constitué inférieur, sans qu'il soit rendu inférieur dans l'ordre de la prélature parmi les hommes. De là vient que dans le jugement extérieur, de même que nul ne peut porter contre soi-même une sentence d'excommunication, il ne peut pas non plus charger un autre de l'excommunier. Mais, dans le for de la conscience, il peut commettre à un autre de lui donner l'absolution, dont il ne peut pas user lui-même envers lui-même. — On peut dire aussi que l'absolution au for de la confession, appartient principalement au pouvoir des clefs, et regarde la juridiction par voie de conséquence. L'excommunication, au contraire, regarde totalement la juridiction. Or, quant au pouvoir d'Ordre, tous sont égaux ; mais non quant à la juridiction. Et voilà pourquoi il n'y a pas similitude de part et d'autre ». — On aura remarqué, dans cette réponse, notamment dans son premier énoncé, la différence marquée entre le for extérieur et le for de la confession. Le for extérieur est d'ordre humain. Là, tout se passe parmi les hommes. Le for intérieur, ou pénitentiel, est d'ordre strictement divin. Les deux sont dans l'Église. Mais, dans l'un, les juges agissent comme hommes, en leur nom personnel, si l'on peut ainsi dire, et sous l'empire des lois humaines, bien que d'un ordre particulièrement saint en raison du corps de l'Église qu'elles régis-

sent. Dans l'autre, les juges tiennent la place même de Dieu; ils n'agissent plus comme hommes : ils agissent comme Dieu. Et c'est pourquoi, tandis que dans l'ordre du for extérieur, le juge suprême, qui est le Souverain Pontife, et, proportionnellement, les autres juges, aux divers degrés de la hiérarchie, ne sauraient avoir de supérieur dans leur ordre : s'il s'agit du for intérieur ou pénitentiel, au contraire, notamment pour ce qui est du pouvoir d'Ordre, qui est le pouvoir premier et principal, tout prêtre est supérieur à tout homme quel qu'il soit, à quelque degré qu'il se trouve de la hiérarchie extérieure.

Le pouvoir des clefs, sous son premier aspect ou quant à sa première fonction, la plus essentielle, celle qui écarte directement l'obstacle du péché lui-même s'opposant à l'entrée du Royaume des cieux, est une prérogative qui se rattache immédiatement et essentiellement au sacrement de pénitence. C'est, en effet, par les clefs considérées sous ce jour, que le ministre du sacrement de pénitence apporte, dans ce sacrement, la partie essentielle formelle. L'acte d'absoudre, qui constitue la forme du sacrement, est proprement l'usage des clefs.

Nous ne pouvons mieux résumer tout ce que saint Thomas nous a dit de ce pouvoir des clefs, ainsi considéré, et le rapport essentiel qu'il a au sacrement de pénitence, qu'en donnant, ici, le très beau chapitre de la *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. LXXII, que nous avons eu l'occasion de mentionner déjà, mais qu'on nous saura gré de reproduire maintenant dans son entier.

« Si quelqu'un, après son baptême, pèche, il ne peut plus avoir de remède, pour son péché, dans le baptême ». A la fin du chapitre précédent, le saint Docteur avait expliqué dans ce sens, le passage très difficile de l'Épître aux Hébreux, ch. VI, v. 4, 6, dont abusaient les Novatiens pour dénier tout retour possible à la grâce, si l'on perdait cette grâce par un péché mortel après le baptême. Saint Paul déclare, en effet, qu' « *il est impossible à ceux qui ont été une fois illuminés par la foi, qui ont goûté aussi le don céleste, qui, rendus participants de l'Esprit-Saint, ont goûté la bonne parole de Dieu et les vertus*

du siècle à venir, et sont ensuite tombés, — d'être de nouveau renouvelés à la pénitence. — Mais », déclare saint Thomas, « en quel sens l'Apôtre a dit ces paroles, on le voit par ce qu'il ajoute : *crucifiant de nouveau en eux-mêmes le Fils de Dieu et l'ayant en mépris.* Ainsi donc la raison pour laquelle ceux qui sont tombés, après avoir reçu la grâce, ne peuvent plus être de nouveau renouvelés à la pénitence, c'est parce que le Fils de Dieu ne doit pas être de nouveau crucifié. Voilà donc la rénovation qui est déniée en vue de la pénitence : c'est la rénovation par laquelle l'homme est crucifié avec le Christ; celle qui se fait par le baptême. Il est dit, en effet : *Qui que nous soyons, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort* (*Rom.*, ch. VI, v. 3). De même donc que le Christ ne doit pas être crucifié de nouveau; de même, celui qui pèche après le baptême ne doit pas être de nouveau baptisé. Il peut cependant de nouveau se convertir à la grâce par la pénitence. Et, aussi bien, l'Apôtre ne dit pas qu'il soit impossible à ceux qui sont tombés d'être rappelés et convertis à la pénitence; mais qu'il est impossible qu'ils soient renouvelés ou régénérés, ce qu'on a coutume d'attribuer au baptême, comme on le voit par ces mots de l'Épître *à Tite*, ch. III (v. 5) : *Selon sa miséricorde, Il nous a sauvés par le baptême de la régénération de l'Esprit-Saint.*

Ainsi donc », poursuit saint Thomas, au début de ce chapitre LXXII, « il apparaît que si quelqu'un pèche après le baptême, il ne peut pas avoir de remède, pour son péché, dans le baptême. Et, parce que l'abondance de la divine miséricorde et l'efficacité de la grâce du Christ ne souffraient pas qu'il demeurât sans remède, un autre remède sacramentel a été institué par lequel on serait purifié de ses péchés. C'est le sacrement de pénitence, lequel est comme une certaine guérison spirituelle. De même, en effet, que ceux qui ont reçu la vie naturelle par la génération, s'ils tombent en quelque maladie qui soit contraire à la perfection de leur vie, peuvent être guéris de leur mal, non en naissant de nouveau, mais par des soins ou une cure d'ordre médical; ainsi le baptême, qui est la régénération spirituelle, n'est pas réitéré

contre les péchés commis après le baptême, mais les péchés sont guéris par la pénitence, comme par une certaine médication spirituelle.

Or, il faut considérer que la guérison corporelle quelquefois se produit totalement par un principe intérieur, comme si quelqu'un est guéri par la seule vertu de la nature. D'autres fois, elle est due à un principe intérieur et à un principe extérieur tout ensemble, comme si l'opération de la nature est aidée par le bienfait d'un remède ordonné par le médecin. Que la guérison soit totalement l'œuvre d'un principe extérieur, cela ne se peut pas : car le malade a encore en lui les principes de la vie qui opèrent à sa guérison.

Dans l'ordre de la guérison spirituelle, il ne se peut pas qu'elle soit l'œuvre exclusive du principe intrinsèque. Il a été, en effet, montré plus haut (livre III, ch. CLVII, de la *Somme contre les Gentils*; et, dans la *Somme théologique*, quand il s'est agi de la nécessité de la grâce, *Prima-Secundae*, q. 109) que l'homme ne peut être libéré de la coulpe que par le secours de la grâce. Pareillement, il ne se peut pas que la guérison spirituelle soit totalement du dehors. La santé de l'âme, en effet, ne saurait être rétablie sans que ne se produisent dans l'homme des mouvements ordonnés de sa volonté.

Il faut donc que dans le sacrement de la pénitence le salut spirituel procède de l'intérieur et de l'extérieur.

Or, il en est ainsi.

Lorsque, en effet, quelqu'un doit être parfaitement guéri d'un mal corporel, il est nécessaire qu'il soit libéré de toutes les misères qu'il a encourues par son mal. De même, aussi, la guérison spirituelle de la pénitence ne pouvait pas être parfaite à moins que l'homme ne fût relevé de tous les dommages où le péché l'avait conduit. — D'autre part, le premier dommage que l'homme souffre par son péché, est le désordre de l'âme, pour autant que l'âme se détourne du bien immuable, qui est Dieu, et se tourne vers le péché. — Le deuxième est qu'il encourt la dette de la peine. C'est qu'en effet, comme il a été montré, dans le troisième livre (ch. CXL et suiv., ici dans la *Somme contre les Gentils*; et, dans la *Somme théologique*,

Prima-Secundae, q. 87, art. 1), toute faute doit être châtiée par la souveraine justice du Gouverneur suprême. — Le troisième dommage est une certaine débilité du bien naturel, selon que l'homme, par un péché, est rendu plus incliné à pécher et moins prompt à bien agir.

Il suit de là qu'en premier lieu, il est requis, dans la pénitence, que l'âme soit ordonnée, c'est-à-dire qu'elle se retourne vers Dieu et qu'elle se détourne du péché, s'affligeant de l'avoir commis et se proposant de ne plus le commettre; ce qui est de l'essence de la contrition. Ce rétablissement de l'âme dans l'ordre ne peut pas être sans la grâce. Car notre âme ne peut pas se porter vers Dieu comme il convient, sans la charité; et la charité ne peut pas être sans la grâce, comme on le voit par ce qui a été dit dans le troisième livre (ch. CLI, de la *Somme contre les Gentils*; et, dans la *Somme théologique*, *Prima-secundae*, q. 110, art. 3). Ainsi donc, par la contrition, et l'offense de Dieu est enlevée et l'âme est libérée de la dette de la peine éternelle qui ne peut pas être avec la grâce et la charité, attendu que la peine éternelle n'est que par la séparation de Dieu à qui l'homme est uni par la grâce et la charité.

D'autre part, ce retour de l'âme à l'ordre, qui consiste dans la contrition, procède de l'intérieur, c'est-à-dire, du libre arbitre avec le secours de la grâce. Et, parce qu'il a été montré plus haut (ch. LV, de la *Somme contre les Gentils*; et, dans la *Somme théologique*, Troisième Partie, q. 48, art. 1), que le mérite du Christ, souffrant la Passion pour le genre humain, opère à l'expiation de tous les péchés, il est nécessaire, pour que l'homme soit libéré du péché, que non seulement par son âme il adhère à Dieu, mais aussi au Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, en qui est donnée la rémission de tous les péchés.

C'est qu'en effet, dans la conversion de l'âme à Dieu consiste le salut spirituel, que nous ne pouvons obtenir sinon par le médecin de nos âmes, Jésus-Christ, qui sauve son peuple de leurs péchés, dont le mérite est suffisant pour enlever totalement tous les péchés, car c'est Lui qui *enlève les péchés du monde*, comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 29).

Cependant, tous ne reçoivent pas d'une manière parfaite le fruit de la rémission; mais chacun le reçoit dans la mesure où il est uni au Christ souffrant pour les péchés. Par cela donc que notre union au Christ dans le baptême n'est point en raison de notre acte comme procédant d'au-dedans de nous, attendu » que le baptême est notre régénération spirituelle nous donnant l'être surnaturel de la vie chrétienne, et « qu'il n'est aucune chose qui s'engendre elle-même pour s'amener à l'être, — mais par le Christ qui nous régénère en l'espérance vivante : la rémission des péchés dans le baptême se fait selon la puissance du Christ Lui-même nous unissant à Lui d'une manière parfaite et intégrale, de telle sorte que non seulement est enlevée l'impureté du péché, mais aussi est supprimée radicalement toute dette de peine, sauf peut-être en ceux-là qui ne reçoivent pas l'effet du sacrement, parce qu'ils s'en approchent d'une manière feinte » et sans les dispositions requises.

« Dans la guérison spirituelle, au contraire, qui se fait par la pénitence, nous nous unissons au Christ en raison de notre opération informée par la grâce. Il suit de là que n'est pas reçu toujours d'une manière totale, ni par tous également, l'effet de la rémission, par l'union dont il s'agit. Il peut arriver, en effet, que le retour de l'âme à Dieu et sa détestation du péché soit avec tant de véhémence que l'homme reçoive d'une manière parfaite la rémission du péché, non seulement quant à la purification de la coulpe, mais aussi quant à la rémission de toute la peine. Mais cela n'arrive pas toujours. Et de là vient que parfois, la coulpe étant enlevée par la contrition et supprimée aussi la dette de la peine éternelle, demeure encore l'obligation à quelque peine temporelle, pour que soit sauvegardée la justice de Dieu selon laquelle la coulpe rentre dans l'ordre pour la peine.

Et parce que le fait de subir une peine pour la faute, requiert un certain jugement, il faut que le pénitent qui se confie au Christ pour être guéri, attende le jugement du Christ dans la taxation de la peine. Ce que le Chrit réalise par ses ministres, comme pour tous les autres sacrements.

D'autre part, nul ne peut porter un jugement sur les fautes

qu'il ne connaît pas. Il fut donc nécessaire d'instituer la confession, comme la deuxième partie de ce sacrement, afin que la faute du pénitent soit manifestée au ministre du Christ.

Il faut donc que le ministre à qui la confession est faite possède le pouvoir judiciaire, tenant la place du Christ qui a été constitué juge des vivants et des morts. » [Nous voyons ici, en pleine clarté, la vérité de la remarque faite par nous à la suite du texte de saint Thomas dans le dernier article du *Supplément*, que nous commentions ; savoir : la différence essentielle qui existe entre le juge ecclésiastique jugeant au for externe ; et le ministre du Christ jugeant au for interne. Au for externe, le juge ecclésiastique juge en son nom et comme homme, ayant autorité, c'est vrai, de par Dieu, comme, du reste, tout supérieur légitime ou tout ordre de supériorité : avec ceci, nous l'avons dit, que la supériorité dans l'Église revêt un caractère plus particulièrement saint, en raison de la sainteté de l'Église ; mais, enfin, agissant dans l'ordre des rapports humains selon une législation faite par des hommes. Au for interne, le ministre du sacrement juge, « tenant la place du Christ selon que le Christ a été constitué juge des vivants et des morts ; *vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum* ». C'est, ici, le jugement divin au sens le plus formel du mot].

« Or, la puissance judiciaire requiert deux choses : l'autorité » ou le droit « de connaître de la faute ; et le pouvoir d'absoudre ou de condamner. Et ces deux choses sont appelées les deux clefs de l'Église ; savoir : la science » autorisée « qui discerne ; et la puissance qui lie et délie. Clefs que le Seigneur confia à Pierre, selon cette parole, marquée en saint Matthieu, ch. XVI (v. 19) : *Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux.* Toutefois on ne doit pas entendre qu'Il les ait confiées à Pierre, pour qu'il fût le seul à les avoir, mais afin que par lui elles dérivassent aux autres ; sans quoi il n'eût pas été pourvu suffisamment au salut des fidèles.

Ces clefs ont leur efficacité de la Passion du Christ, par laquelle le Christ nous a ouvert la porte du Royaume des cieux. De même donc que sans le baptême, dans lequel opère la Pas-

sion du Christ, il ne peut pas y avoir de salut pour les hommes, ou reçu réellement, ou désiré en ferme propos, quand la nécessité, et non le mépris, empêche de recevoir le sacrement; de même, pour ceux qui pèchent après le baptême, il ne peut pas y avoir de salut, à moins qu'ils se soumettent aux clefs de l'Église, ou, d'une façon actuelle, en se confessant et en subissant le jugement des ministres de l'Église, ou, à tout le moins, en ayant le propos de cela, résolus à l'accomplir au moment opportun. C'est qu'en effet, comme le dit saint Pierre, dans le livre des *Actes*, ch. IV (v. 12) : *Il n'a pas été donné un autre nom, aux hommes, dans lequel nous devions être sauvés, si ce n'est au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Et, par là, est exclue l'erreur de certains qui disent que l'homme peut avoir le pardon des péchés sans confession et sans propos de se confesser, ou que par les prélats de l'Église il peut être accordé la dispense à quelqu'un pour n'être pas tenu de se confesser. Les prélats de l'Église, en effet, ne peuvent pas frustrer les clefs de l'Église, dans lesquelles tout leur pouvoir consiste » [On remarquera cette déclaration d'une portée si haute, que vient de faire ici saint Thomas, et qui éclaire d'un jour si vif l'autorité ou le pouvoir existant dans l'Église]; « ni faire que quelqu'un obtienne la rémission des péchés sans le sacrement qui tient sa vertu de la Passion du Christ : ceci n'appartient qu'au Christ qui a institué les sacrements et qui en est l'auteur ». Nous l'avons montré quand il s'est agi du pouvoir d'excellence, qui est celui du Christ, dans l'ordre des sacrements (Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 64, art. 3 et 4). « De même donc qu'il ne peut pas être accordé de dispense par les prélats de l'Église à l'effet que quelqu'un soit sauvé sans le baptême; de même, non plus, à l'effet que quelqu'un obtienne la rémission sans la confession et l'absolution ». On voit, par là, si les protestants qui en prennent si facilement à leur aise dans cette question des sacrements, et notamment de la pénitence ou de la confession et de l'absolution, sont demeurés dans la vérité du Christ et de l'Évangile, comme ils aiment à le dire.

« Il faut toutefois considérer que, comme le baptême a une

certaine efficacité pour la rémission du péché, même avant d'être reçu d'une façon actuelle, alors qu'on a le propos de le recevoir, bien que, dans la suite, il confère un effet plus plein dans l'adeption de la grâce et dans la rémission de la coulpe, quand il est reçu d'une façon actuelle, et quelquefois, dans la réception même du baptême, la grâce est conférée et la coulpe est remise à celui à qui elle n'avait pas été remise auparavant; — de même aussi les clefs de l'Église ont leur efficacité en tel sujet avant qu'il s'y soit soumis d'une façon actuelle, à condition cependant qu'il ait le propos de s'y soumettre : mais il obtient une grâce plus pleine et une plus pleine rémission, quand il se soumet aux clefs d'une façon actuelle en se confessant et en recevant l'absolution; et rien n'empêche que parfois, par la vertu des clefs, la grâce par laquelle la faute est remise, soit conférée dans l'absolution elle-même à quelqu'un qui s'est confessé » : il en est ainsi toutes les fois que le repentir précédent demeurerait en deçà de la contrition proprement dite, comme nous l'avons expliqué plus haut.

« Par cela donc que dans la confession elle-même et dans l'absolution est conféré un effet plus plein de grâce et de rémission à celui qui déjà avait obtenu l'une et l'autre en raison de son bon propos : il est manifeste que, par la vertu des clefs, le ministre, en absolvant, remet quelque chose de la peine temporelle, dont la dette restait, pour le pénitent, après la contrition.

Pour ce qui demeure encore, le ministre, par son injonction, oblige le pénitent. Et l'accomplissement de cette obligation est appelé satisfaction. C'est la troisième partie de la pénitence, par laquelle l'homme est totalement libéré de la dette de la peine, quand il a acquité la peine qu'il devait » et qui lui a été enjointe par le prêtre. « Ultérieurement, la débilité du bien de la nature », qui est la suite du péché, « se guérit, tandis que l'homme s'abstient du mal et s'habitue au bien, soumettant son esprit à Dieu par la prière, domptant sa chair par le jeûne, afin qu'elle soit soumise à l'esprit, et, à l'aide des biens extérieurs qu'il distribue en aumônes, s'adjoignant le prochain dont il avait été séparé par la coulpe.

Par où l'on voit que le ministre de l'Église, en usant des clefs, exerce un certain jugement. D'autre part, nul n'a le droit de juger si ce n'est ceux qui lui sont soumis » ou sur qui il a juridiction. « Il est donc manifeste que ce n'est par tout prêtre qui peut absoudre n'importe qui de ses péchés, comme quelques-uns le disent mensongèrement; mais le prêtre ne peut absoudre que celui sur qui il a reçu le pouvoir », par voie de juridiction.

Il eût été difficile de donner un résumé plus parfait du traité de la pénitence tel que nous l'avions étudié dans la *Somme théologique* et dans le *Supplément*, en incorporant à ce traité, comme il convient, cet aspect du traité des clefs qui s'y rattache à titre de partie essentielle formelle.

Mais à cet aspect du traité des clefs s'en rattache un autre, qui, sans être essentiel au sacrement de pénitence, s'y rapporte cependant d'une façon étroite. C'est ce qui regarde l'excommunication. Par l'excommunication, en effet, comme nous le verrons, celui qui en est frappé demeure privé de l'usage des sacrements. D'où il suit qu'il ne peut pas bénéficier du pouvoir des clefs dans l'absolution sacramentelle. Cette possibilité ne lui sera rendue que par un autre usage des clefs qui consistera à l'absoudre de l'excommunication. Il est donc de toute nécessité, comme suite du traité des clefs, de considérer maintenent ce qui concerne l'excommunication.

« Et, à ce sujet, nous aurons à considérer, premièrement, la définition de l'excommunication, sa convenance et sa cause (q. 21); deuxièmement, celui qui peut excommunier et être excommunié (q. 22); troisièmement, la participation avec les excommuniés (q. 23); quatrièmement, l'absolution de l'excommunication (q. 24) ».

D'abord, la définition de l'excommunication, sa convenance et sa cause. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXI

DE L'EXCOMMUNICATION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'excommunication est convenablement définie?
2° Si l'Église doit excommunier quelqu'un?
3° Si quelqu'un doit être excommunié pour un dommage temporel?
4° Si l'excommunication portée injustement a quelque effet?

Les quatre articles de cette question sont tirés de la distinction XVIII, q. 2, art. 1.

Article Premier.

Si est compétente cette définition de l'excommunication qui est donnée par quelques-uns :
L'excommunication est la séparation de la communion de l'Église quant au fruit et aux suffrages généraux?

Quatre objections veulent prouver qu' « elle n'est pas compétente » ou à propos, « cette définition de l'excommnunication qui est donnée par quelques-uns : *L'excommunication est la séparation de la communion de l'Église, quant au fruit et aux suffrages généraux* ». — La première arguë de ce que « les suffrages de l'Église valent pour ceux pour qui ils sont faits. Or, l'Église prie pour ceux qui sont hors de l'Église, comme pour les hérétiques et les païens. Donc, aussi, pour les excommuniés, qui sont hors de l'Église. Et, par suite, les suffrages de l'Église valent pour eux ». — La deuxième objection déclare que « nul ne perd les suffrages de l'Église, si ce n'est

par une faute. Or, l'excommunication n'est pas une faute; mais une peine. Donc, par l'excommunication, un sujet n'est pas séparé des suffrages communs de l'Église ». — La troisième objection fait remarquer que « le fruit de l'Église ne semble pas ôter autre chose que les suffrages. On ne peut pas l'entendre, en effet, du fruit des biens temporels, puisque ces biens-là ne sont pas enlevés aux excommuniés. Donc c'est mal à propos qu'on signale les deux ». — La quatrième objection dit que « l'excommunication mineure est une certaine excommunication. Or, par elle, l'homme ne perd pas les suffrages de l'Église. Donc la définition donnée ne convient pas ».

Nous n'avons pas, ici, d'argument *sed contra*. L'énoncé de la définition suffit pour induire à l'étudier, même en regard des objections proposées.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « celui qui par le baptême est placé dans l'Église, est admis à deux choses : à l'assemblée des fidèles; et à la participation des sacrements. Ce second privilège suppose le premier : car les fidèles communiquent aussi dans la participation aux sacrements. Il suit de là que quelqu'un peut être mis hors de l'Église, par l'excommunication, de deux manières. D'abord, de telle sorte qu'il est séparé seulement de la participation aux sacrements. Et ce sera là l'excommunication mineure. Ensuite, de telle sorte qu'il soit exclu de l'une et de l'autre », c'est-à-dire, de la participation aux sacrements et de l'assemblée des fidèles. « Ce sera l'excommunication majeure, celle qui est définie ici. Il ne peut pas y avoir un troisième mode, c'est-à-dire qu'on soit exclu de la communion des fidèles et non de la participation aux sacrements, pour la raison déjà dite, et c'est que les fidèles communiquent dans les sacrements » : si donc on est retranché de la communion des fidèles, on ne peut pas être admis à la participation des sacrements. Les deux choses s'excluent.

« Mais la communion des fidèles est de deux sortes. L'une est dans les choses spirituelles, comme sont les prières qui sont faites par les uns pour les autres mutuellement, et les assemblées ou réunions pour la réception des choses saintes.

L'autre est dans les actes corporels légitimes. Ces actes légitimes et la communication permise sont contenues dans ces vers » latins :

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Ce qui signifie que « si quelqu'un devient anathème pour ses délits, la bouche, la prière, le salut, la communion, la table doivent lui être refusés ». Et saint Thomas explique tout de suite le sens du second vers : « *La bouche*, c'est-à-dire, que le baiser ne doit pas lui être donné ; *la prière*, car nous ne devons pas prier avec les excommuniés ; *le salut*, car on doit éviter de les saluer ; *la communion*, car on ne doit pas communiquer avec eux dans la réception des sacrements ; *la table*, car on ne doit pas manger ou prendre ses repas avec eux.

La définition en question implique la séparation des sacrements, en ce qu'il est dit *quant au fruit ;* et la séparation de la communion des fidèles en ce qui est des biens spirituels, par ce qu'il est dit *et les suffrages communs de l'Église.*

Une autre définition est donnée portant sur la séparation des actes qui regardent l'un et l'autre », c'est-à-dire, et la participation aux sacrements et la participation aux prières ou à la vie spirituelle de l'Église. C'est la définition de saint Raymond de Pennafort et des canonistes dans l'ancienne formule du Droit : « *L'excommunication est la séparation de n'importe quelle communion permise ou de n'importe quel acte légitime* ». Nous verrons tout à l'heure ce que le nouveau Code a déterminé au sujet de l'excommunication et de sa nature ou de ses effets.

L'*ad primum* accorde qu' « on prie pour les infidèles ; mais eux-mêmes ne perçoivent le fruit de la prière que s'ils se convertissent à la foi. Pareillement aussi on peut prier pour les excommuniés ; bien que ce ne soit pas au milieu des prières qui se font pour les membres de l'Église. Et, cependant, ils ne perçoivent pas le fruit, tant qu'ils demeurent dans l'excommunication. Mais on prie pour qu'il leur soit donné l'esprit de pénitence afin qu'ils soient absous de l'excommunication ».

L'*ad secundum* fait observer que « les suffrages de quelqu'un

valent à un autre selon qu'il y a continuité entre eux. Or, l'action de l'un peut être continue à un autre de deux manières. — D'abord, par la vertu de la charité qui est le lien de tous les fidèles pour qu'ils soient un en Dieu, comme il est dit dans le psaume (CXVIII, v. 63) : *J'ai été rendu participant*, etc. Cette continuité n'est pas interrompue par l'excommunication. Car un sujet ne peut être excommunié d'une manière juste que pour une faute mortelle, par laquelle déjà il est séparé de la charité, même s'il n'est pas excommunié. Quant à l'excommunication injuste, elle ne peut pas enlever à quelqu'un la charité, la charité faisant partie *des biens les plus grands*, qui ne peuvent être enlevés à quelqu'un contre son gré (cf. S. Augustin, *Du libre arbitre*, liv. II, ch. XIX). — D'une autre manière, l'action de l'un est continue à un autre par l'intention de celui qui offre les suffrages, laquelle porte sur quelqu'un pour qui les suffrages sont faits. Cette continuité est interrompue par l'excommunication. L'Église, en effet, par la sentence de l'excommunication, sépare les excommuniés de l'universalité des fidèles pour lesquels elle offre les suffrages. Il suit de là que les suffrages de l'Église, qui se font pour toute l'Église, ne sont d'aucun secours pour l'excommunié. Il ne se peut pas, non plus, que parmi les membres de l'Église, il se fasse, pour les excommuniés, une prière au nom et en la personne de l'Église. Mais telle personne privée peut diriger, par son intention, quelque suffrage, pour la conversion de l'excommunié ». Ce dernier mot indique qu'il ne peut s'agir que de l'excommunication juste qui présuppose dans l'excommunié une faute mortelle le séparant de la charité et nécessitant la conversion. Dans le cas contraire, le fruit des prières et, en général, des suffrages de l'Église demeure assuré par l'action de l'Esprit-Saint, qui ne saurait être trompé sur la droiture de l'intention de la part de l'Église appliquant les suffrages.

L'*ad tertium* déclare que « le fruit spirituel de l'Église n'est pas seulement dû aux suffrages, mais encore à la perception des sacrements et à la communion des fidèles ». Et voilà pourquoi le fruit est distingué des suffrages, comme étant quelque chose de plus général.

L'*ad quartum* dit que « l'excommunication mineure n'a point la raison parfaite d'excommunication; elle ne fait qu'y participer. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la définition de l'excommunication lui convienne totalement; il suffit qu'elle lui convienne en partie ». Dans son nouveau droit, l'Église ne distingue plus entre excommunication majeure et excommunication mineure. Elle distingue seulement entre excommuniés tolérés et excommuniés devant être évités.

Voici, du reste, dans sa totalité, l'article du Code, au sujet de l'excommunication (Livre V, IIe Partie, chap. II) :

« Can. 2257. — § 1. — L'excommunication est une censure par laquelle un sujet est exclu de la communion des fidèles avec les effets qui sont énumérés dans les canons qui suivent et qui ne peuvent pas être séparés.

« § 2. — On l'appelle aussi *anathème*, surtout quand elle est infligée avec les solennités qui sont décrites dans le Pontifical romain.

« Can. 2258. — § 1. — Les excommuniés sont, les uns, devant être évités, *vitandi;* les autres, tolérés, *tolerati.*

« § 2. — Nul n'est à éviter, *vitandus*, à moins qu'il n'ait été excommunié nominalement, par le Siège Apostolique, que l'excommunication n'ait été publiquement dénoncée, et que dans le décret ou la sentence il soit dit expressément qu'il doit être évité, à la réserve de ce qui est prescrit dans le canon 2343, § 1, n. 1. » Il est dit, à cet endroit, que « si quelqu'un frappe la personne du Pontife Romain, il contracte l'excommunication de sentence portée, réservée au Siège Apostolique de la manière la plus spéciale; et qu'il est, par le fait même, excommunié devant être évité ».

« Can. 2259. — § 1. — Tout excommunié est privé du droit d'assister aux offices divins; mais non pas cependant à la prédication de la parole de Dieu.

« § 2. — Si l'excommunié toléré assiste d'une manière passive, il n'est pas nécessaire qu'on l'expulse. Si c'est un excom-

munié à éviter, il doit être expulsé, ou s'il ne peut pas l'être, on doit interrompre l'office, pourvu que cela puisse se faire sans grave dommage. S'il s'agit de l'assistance active, qui porte avec soi une participation dans la célébration des offices divins, doit être repoussé non pas seulement l'excommunié à éviter, mais aussi tout excommunié après sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou de par ailleurs connu.

« Can. 2260. — § 1. — L'excommunié ne peut pas recevoir les sacrements ; bien plus, après sentence déclaratoire ou condamnatoire, il ne peut même pas recevoir les sacramentaux.

« § 2. — Pour ce qui est de la sépulture ecclésiastique, on doit observer ce qui est prescrit au canon 1240, § 1, n. 2 ». Il est prescrit, à cet endroit, que « les excommuniés, après sentence déclaratoire et condamnatoire, doivent être privés de la sépulture ecclésiastique, à moins qu'avant leur mort ils n'aient donné quelques signes de pénitence ».

« Can. 2261. — § 1. — L'excommunié est empêché de faire et d'administrer licitement les sacrements et les sacramentaux, sauf pour les exceptions qui suivent.

« § 2. — Les fidèles, sauf ce qui est prescrit au § 3, peuvent, en raison de n'importe quelle cause juste, demander les sacrements et les sacramentaux à un excommunié, surtout s'il n'y a point d'autres ministres ; et, dans ce cas, l'excommunié à qui on le demande peut les administrer, ni il n'est tenu par aucune obligation de s'enquérir de la cause du côté de celui qui demande.

« § 3. — Mais s'il s'agit d'excommuniés à éviter, ou aussi des autres excommuniés, après qu'est intervenue la sentence condamnatoire ou déclaratoire, les fidèles ne peuvent que dans le seul péril de mort, leur demander soit l'absolution sacramentelle, soit aussi, quand les autres ministres font défaut, les autres sacrements et les sacramentaux.

« Can. 2262. — § 1. — L'excommunié ne participe pas aux indulgences, aux suffrages, aux prières publiques de l'Église.

§ 2. — Cependant, ne sont pas empêchés :

1° Les fidèles de prier pour lui en particulier,

2° Les prêtres d'appliquer pour lui la messe, en leur particulier, et en écartant tout scandale ; mais, s'il s'agit d'un excommunié à éviter, ils ne peuvent appliquer la messe que pour sa conversion.

« Can. 2263. — L'excommunié est écarté des actes légitimes ecclésiastiques dans les limites marquées par le droit en leur lieu. Il ne peut pas intervenir activement dans les causes ecclésiastiques, si ce n'est en conformité avec le canon 1654 », où il est dit que « les excommuniés à éviter, et les excommuniés tolérés, après la sentence déclaratoire ou condamnatoire, ont la permission d'agir eux-mêmes par eux-mêmes seulement pour combatttre la justice ou la légitimité de l'excommunication elle-même ; par procurateur, pour écarter tout autre préjudice de leur âme ; en dehors de cela, ils ne peuvent pas intervenir d'une façon active. — Les autres excommuniés en général peuvent se tenir dans le jugement ». — « L'excommunié est empêché de s'acquitter des offices ou des charges ecclésiastiques, et de jouir des privilèges concédés précédemment par l'Église.

« Can. 2264. — L'acte de la juridiction, soit au for externe soit au for interne, posé par un excommunié est illicite ; et si est portée la sentence condamnatoire ou déclaratoire, il est, aussi, invalide, sauf ce qui est prescrit au canon 2261, § 3 ; en dehors de ces cas, il est valide ; bien plus, même licite, s'il est requis par les fidèles, conformément au canon précité 2261, § 2.

« Can. 2265. — § 1. — Tout excommunié :

1° est empêché du droit d'élire, de présenter, de nommer ;

2° ne peut obtenir de dignités, d'offices, de bénéfices, de pensions ecclésiatiques ou toute autre charge dans l'Église ;

3° ne peut être promu aux ordres.

« § 2. — Toutefois, l'acte posé contre ce qui est prescrit

§ 1, n. 1, 2, n'est pas nul, à moins qu'il soit posé par un excommunié à éviter, ou par un autre excommunié, après sentence déclaratoire ou condamnatoire : que si cette sentence est portée, l'excommunié ne peut dans la suite recevoir validement aucune grâce pontificale, à moins que dans le rescrit pontifical, il ne soit fait mention de l'excommunication.

« Can. 2266. — Après la sentence condamnatoire ou déclaratoire, l'excommunié demeure privé des fruits de la dignité, de l'office, du bénéfice, de la pension, de la charge, qu'il peut avoir dans l'Église; et l'excommunié à éviter demeure privé de la dignité elle-même, de l'office, du bénéfice, de la pension, de la charge.

« Can. 2267. — Avec l'excommunié à éviter, les fidèles doivent éviter de communiquer dans les choses profanes, à moins qu'il ne s'agisse de la personne conjointe, des parents, des enfants, des serviteurs, de ceux qui lui sont soumis, et, d'une façon générale, à moins qu'une cause raisonnable n'excuse ».

Cette excommunication, telle qu'elle a été, telle qu'elle est, dans l'Église, est-elle chose qui convienne. Vraiment, faut-il reconnaître que l'Église a le droit, le devoir, d'excommunier quelqu'un. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'Église doit excommunier quelqu'un?

Nous avions déjà entendu saint Thomas se poser une question analogue, dans la *Secunda-Secundae*, q. 39, art. 4. Mais là c'était un cas particulier qu'étudiait saint Thomas. Il s'agissait des schismatiques. Et, à leur sujet, le saint Docteur se demandait si la peine qui convenait contre eux était la peine

de l'excommunication. Ici, il s'agit de l'opportunité ou même de la nécessité de l'excommunication considérée en elle-même et d'une façon générale, quel que puisse être d'ailleurs le délit qui la motive.

Trois objections veulent prouver que « l'Église ne doit excommunier personne ». — La première arguë de ce que « l'excommunication est une certaine malédiction. Or, dans l'Épître *aux Romains* (ch. XII, v. 14), il nous est défendu de maudire. Donc l'Église ne doit pas excommunier ». — La deuxième objection dit que « l'Église militante doit imiter l'Église triomphante. Or, dans l'épître de saint Jude (v. 9), nous lisons que *Michel, dans son altercation avec le diable au sujet du corps de Moïse, n'osa point porter contre lui un jugement de blasphème; mais dit : Que Dieu te commande.* Donc l'Église militante, non plus, ne doit pas porter contre quelqu'un le jugement de la malédiction et de l'excommunication ». — La troisième objection déclare que « nul ne doit être livré aux mains de l'ennemi, à moins que tout espoir ne soit perdu à son sujet. Or, par l'excommunication, un sujet est livré aux mains de Satan ; comme on le voit par la première Épître *aux Corinthiens,* ch. V (v. 5). Puis donc qu'on ne doit désespérer de personne sur cette terre, l'Église ne doit excommunier personne ».

Des deux arguments *sed contra,* le premier en appelle à ce que « l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens,* ch. V, mande d'excommunier quelqu'un ». — Le second argument se réfère à ce qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 17), de celui qui méprise d'écouter l'Église : *Qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain.* Or, les païens sont hors de l'Église. Donc ceux qui méprisent d'écouter l'Église, doivent, par l'excommunication, être mis hors de l'Église ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le jugement de l'Église doit être conforme au jugement de Dieu. Or, Dieu punit les pécheurs de multiples manières pour les entraîner au bien : d'abord, en les châtiant par les fléaux; ensuite, en abandonnant l'homme à lui-même, afin que, privé des secours qui le préservaient du mal, il reconnaisse

son infirmité, et, par l'humilité, retourne à Dieu, dont il s'était séparé par l'orgueil. C'est quant à l'une et à l'autre de ces deux manières, que l'Église, dans la sentence d'excommunication, imite le jugement divin. Pour autant, en effet, qu'elle sépare le coupable de la communion des fidèles, afin qu'il ait de la confusion, elle imite le jugement divin qui châtie par les fléaux. Et, en tant qu'elle sépare des suffrages et autres biens spirituels, elle imite le jugement divin qui abandonne l'homme à lui-même, afin que par l'humilité il se reconnaisse et revienne à Dieu ».

L'*ad primum* dit que « la malédiction peut être d'une double manière. — D'abord, en telle sorte que son intention s'arrête au mal qu'elle inflige ou qu'elle profère. Et, ainsi, la malédiction est défendue absolument. — D'une autre manière, de telle sorte que le mal qu'elle profère soit ordonné au bien de celui qui est maudit. De cette manière, la malédiction est quelquefois permise et salutaire. C'est ainsi que même le médecin cause un mal à l'infirme, comme quand il l'ampute, à l'effet de le délivrer de son infirmité ».

L'*ad secundum* fait observer que « le diable est incorrigible. Et c'est pourquoi il n'est pas susceptible de quelque bien par la peine de l'excommunication ».

L'*ad tertium* explique, qu' « en cela même que quelqu'un est privé des suffrages de l'Église, il encourt un triple dommage, par les trois choses que nous valent les suffrages de l'Église. — Ils valent, en effet, à augmenter la grâce en ceux qui l'ont et à la mériter pour ceux qui ne l'ont pas. A ce titre, le Maître des *Sentences* dit que *la grâce de Dieu est soustraite* par l'excommunication. — Ils valent aussi à la garde de la vertu. Et, de ce chef, il dit que *la protection est soustraite.* Non pas que les excommuniés soient totalement exclus de la Providence de Dieu ; mais ils sont exclus de cette protection dont Il veille d'une manière plus spéciale sur les fils de l'Église. — Ils valent encore à défendre de l'ennemi. Et, pour autant, il dit qu'*une plus grande puissance est donnée au diable d'agir sur eux,* soit spirituellement, soit corporellement. Aussi bien, dans la primitive Église, quand il fallait, par des prodiges, inviter les

hommes à la foi, de même que le don de l'Esprit-Saint se manifestait par des signes visibles, de même l'excommunication était connue par les vexations corporelles du diable. Il n'y a d'ailleurs pas d'inconvénient à ce que celui qui n'est pas encore hors de tout espoir soit livré à l'ennemi. Car il ne lui est pas livré, pour être damné, mais pour être corrigé, attendu qu'il est au pouvoir de l'Église de l'arracher aux mains du démon, quand il le voudra ».

L'excommunication est une peine, une peine d'extrême rigueur, assurément; mais c'est encore une peine médicinale. Dans l'intention de l'Église, elle est destinée à ramener le coupable, autant qu'à le châtier. De ce chef, elle demeure une peine salutaire. — Mais pour quelle faute doit-elle être infligée. Que ce soit pour des fautes graves, c'est trop évident. Si, pourtant, il ne s'agissait que d'intérêts temporels à sauvegarder, conviendrait-il encore que cette peine si grave fût infligée par l'Église? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si quelqu'un doit être excommunié pour un dommage temporel?

Deux objections veulent prouver que « nul ne doit être excommunié pour un dommage temporel ». — La première dit que « la peine ne doit pas excéder la coulpe. Or, la peine de l'excommunication est la privation d'un bien spirituel, qui l'emporte sur tous les biens temporels. Donc pour les choses temporelles nul ne doit être excommunié ». — La seconde objection en appelle à ce que « *nous ne devons rendre à personne le mal pour le mal,* selon le précepte de l'Apôtre (*aux Romains*, ch. XII, v. 17). Or, ce serait rendre le mal pour le mal, si pour un tel dommage quelqu'un était excommunié. Donc en aucune manière cela ne doit être fait ».

L'argument *sed contra* cite le fait que « Pierre condamna Ananie et Saphire à la peine de mort pour avoir trompé sur

le prix de leur champ (*Actes*, chapitre v, v. 1-10). Donc il est aussi permis à l'Église d'excommunier pour un dommage temporel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « par l'excommunication, le juge ecclésiastique exclut d'une certaine manière les excommuniés du Royaume » des Cieux. « Il suit de là, que ne devant exclure du Royaume que les indignes, comme il a été vu par la définition de la clef; et nul n'étant rendu indigne à moins que par le péché mortel il n'ait perdu la charité qui est la voie conduisant au Royaume : en raison de cela, nul ne doit être excommunié que pour le péché mortel. Et parce que dans le fait de porter dommage à quelqu'un corporellement ou dans les choses temporelles, on peut pécher mortellement et agir contre la charité, il s'ensuit que pour un dommage temporel causé à l'Église un sujet peut être excommunié. — Toutefois, parce que l'excommunication est la plus grave des peines ; et que, d'autre part, *les peines sont médicinales*, au témoignage d'Aristote dans le second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 4 ; de S. Th., leç. 3); et qu'il est d'un médecin sage de commencer par les remèdes plus légers et moins dangereux : à cause de cela, l'excommunication ne doit être infligée, même pour le péché mortel, que s'il s'agit d'un contumace, qui refuse de venir au jugement, ou qui se retire, sans permission, du jugement, avant que la sentence soit portée, ou qui n'obéit pas à la sentence (dans l'ancien droit, can. *Certum est*, c. XI, q. III). Dans ce cas, en effet, si, après qu'il aura été averti, il refuse, par mépris, d'obéir, il est réputé contumace. Et il doit être excommunié par le juge, qui n'a déjà plus aucun autre moyen d'agir contre lui ».

L'*ad primum* fait observer que « la gravité de la coulpe ne se mesure pas au dommage qui est causé par quelqu'un, mais à la volonté qui fait agir dans un sens contraire à la charité. Et c'est pourquoi, bien que la peine de l'excommunication excède le dommage, elle n'excède pas la gravité de la coulpe ».

L'*ad secundum* déclare qu' « à celui qui est corrigé par une peine, on ne rend pas le mal pour le mal, mais le bien ; car *les peines sont médicinales*, ainsi qu'il a été dit ».

Un dernier point nous reste à examiner, au sujet de l'excommunication, considérée en elle-même ou dans sa nature et dans ses effets. Il a pu être déjà touché, au cours des articles précédents. Mais son importance demande qu'il soit étudié à part. C'est la question de savoir si l'excommunication portée d'une manière injuste a son effet en quelque manière. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'excommunication portée injustement a son effet en quelque manière?

Deux objections veulent prouver que « l'excommunication portée injustement n'a en aucune manière son effet ». — La première rappelle que « par l'excommunication, *est soustraite la protection et la grâce de Dieu* (Pierre Lombard, IV *Sent.*, dist. XVIII). Or, la protection et la grâce de Dieu ne peuvent être soustraites injustement. Donc l'excommunication portée injustement n'a point d'effet ». — La deuxième objection cite un mot de « saint Jérôme », sur saint Matthieu, ch. XVI, v. 19, où il est « dit qu'*il appartient au sourcil des Pharisiens de tenir pour lié ou absous, celui qui est lié ou absous injustement*. Or, leur sourcil était orgueilleux et erroné. Donc l'excommunication injuste n'a aucun effet ».

L'argument *sed contra* dit que « selon saint Grégoire (*Homél.* XXVI *sur l'Évangile*), *les préceptes du pasteur, soit justes, soit injustes, sont à redouter*. Or, ils ne seraient pas à redouter s'ils ne nuisaient en rien même quand ils sont injustes. Donc, etc. ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'excommunication peut être dite injuste d'une double manière. — D'abord, du côté de celui qui excommunie ; comme si quelqu'un excommunie par haine ou par colère. Et, dans ce cas, l'excommunication ne laisse pas d'avoir son effet, bien que celui qui excommunie pèche : attendu que l'excommunié souffre justement, bien que l'autre agisse injustement. — D'une autre

manière, du côté de l'excommunication elle-même : ou parce que la cause de l'excommunication est indue; ou parce que la sentence est portée, en transgressant l'ordre du droit. Dans ce cas, si l'erreur est telle, du côté de la sentence, que la sentence en devienne nulle, l'excommunication n'a pas d'effet, attendu qu'il n'y a pas d'excommunication. Mais si la sentence n'est pas rendue nulle, elle a son effet. Et l'excommunié doit obéir humblement et ce lui sera à mérite ; ou bien demander l'absolution de l'excommunication ; ou bien recourir au juge supérieur. Que s'il la méprisait, par cela même il pécherait mortellement. — Il arrive parfois que la cause est juste du côté de celui qui excommunie, bien qu'elle ne le soit pas du côté de celui qui est excommunié : tel le cas de celui qui est excommunié pour un crime faux mais prouvé juridiquement. Dans ce cas, s'il se soumet humblement, le mérite de l'humilité compense le dommage de l'excommunication ».

L'*ad primum* accorde que « l'homme ne peut pas d'une manière injuste perdre la grâce de Dieu; mais il peut d'une manière injuste perdre ce qui, de notre côté, dispose à la grâce de Dieu : comme on le voit si est soustraite à quelqu'un la parole de la doctrine qui lui est due. Et, de cette manière, l'excommunication est dite soustraire la grâce de Dieu; comme on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Jérôme parle quant aux fautes, et non quant aux peines : lesquelles peuvent être infligées même injustement par les recteurs des églises ».

Cette peine de l'excommunication, dont nous avons dit la nature, la raison, la cause et les effets, dans quelles conditions peut-elle être infligée en ce qui est de ceux qui l'infligent ou de ceux à qui on l'inflige? Quels sont ceux qui peuvent excommunier et ceux qui peuvent être excommuniés? C'est ce que nous allons maintenant examiner. Et tel est l'objet de la question qui suit.

QUESTION XXII

DE CEUX QUI PEUVENT EXCOMMUNIER ET ÊTRE EXCOMMUNIÉS.

Cette question comprend six articles :

1° Si tout prêtre peut excommunier?
2° Si quelqu'un qui n'est pas prêtre peut excommunier?
3° Si celui qui est excommunié ou suspens peut excommunier?
4° Si quelqu'un peut s'excommunier lui-même, ou excommunier un égal ou un supérieur?
5° Si quelque université peut être excommuniée?
6° Si quelqu'un qui a été excommunié une fois peut être excommunié ultérieurement?

Les six articles de cette question sont tirés de la distinction XVIII, q. 2, art. 2 et 3.

Article Premier.

Si tout prêtre peut excommunier?

Deux objections veulent prouver que « tout prêtre peut excommunier ». — La première arguë de ce que « l'excommunication est un acte des clefs. Or, tout prêtre a les clefs. Donc tout prêtre peut excommunier ». — La seconde objection dit que « c'est quelque chose de plus grand d'absoudre et de lier au for de la pénitence qu'au for du jugement. Or, tout prêtre peut absoudre et lier ceux qui lui sont soumis au for de la pénitence. Donc tout prêtre peut aussi excommunier ceux qui lui sont soumis ».

L'argument *sed contra* déclare que « les choses où se trouve quelque péril doivent être réservées aux plus grands. Or, la peine de l'excommunication est souverainement périlleuse, à moins qu'elle ne se fasse avec mesure. Donc elle ne doit pas être commise à n'importe quel prêtre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, formulant à nouveau et en termes plus précis encore un point de doctrine que nous avons déjà souligné; savoir qu' « au for de la conscience, la cause se traite entre l'homme et Dieu; tandis qu'au for du jugement extérieur la cause se traite entre l'homme et l'homme. Il suit de là que l'acte d'absoudre ou de lier qui oblige un homme à l'endroit de Dieu seulement, appartient au for de la pénitence; mais l'acte qui oblige l'homme par rapport aux autres hommes appartient au for public du jugement extérieur. Et parce que l'homme, par l'excommunication, est séparé de la communion des fidèles, à cause de cela l'excommunication appartient au for extérieur. Il suit de là que seuls peuvent excommunier ceux qui ont juridiction au for judiciaire. Et, à cause de cela, seuls les évêques en vertu de leur autorité propre et les prélats majeurs, selon l'opinion plus commune, peuvent excommunier; mais les prêtres de paroisse ne peuvent que s'ils en ont reçu commission ou dans certains cas, tels que le vol, la rapine et autres de ce genre, dans lesquels il leur est concédé de pouvoir excommunier. D'autres disent que même les prêtres de paroisse peuvent excommunier. Mais l'opinion précitée est plus raisonnable ». — Le nouveau Droit déclare, au can. 1576, § 1, n. 1, que « toute coutume contraire étant réprouvée et tout privilège contraire étant révoqué, les causes criminelles dans lesquelles il se traite de lancer ou de déclarer l'excommunication sont réservées au tribunal collégial de trois juges » dans chaque diocèse.

L'*ad primum* fait observer que « l'excommunication n'est point l'acte de la clef, directement, mais plutôt par rapport au jugement extérieur. Toutefois, la sentence d'excommunication, bien qu'elle soit promulguée dans le jugement extérieur; parce que, cependant, d'une certaine manière, elle appartient à l'entrée du Royaume, selon que l'Église militante est la voie qui conduit à l'Église triomphante : à cause de cela, cette juridiction par laquelle l'homme peut excommunier peut être appelée clef. Et, pour autant, il en est qui distinguent *la clef de l'Ordre*, que tous les prêtres ont » en raison même de l'ordination

sacerdotale; « et *la clef de la juridiction au for judiciaire* qui appartient aux seuls juges du for extérieur. L'une et l'autre cependant a été conférée par Dieu à saint Pierre, *saint Matthieu*, ch. XXVI (v. 19); et de lui elle descend en ceux-là qui les ont toutes deux ».

L'*ad secundum* déclare que « les prêtres de paroisse ont juridiction sur ceux qui leur sont soumis, quant au for de la conscience; mais non quant au for judiciaire : car ils ne peuvent comparaître devant eux dans les causes du contentieux. Et c'est pourquoi ils ne peuvent pas excommunier; mais ils peuvent absoudre au for pénitentiel. Et bien que le for pénitentiel soit plus digne, cependant au for judiciaire une plus grande solennité est requise : parce que là il faut que satisfaction soit donnée non seulement à Dieu, mais encore à l'homme ».

C'est en vertu du pouvoir de juridiction qu'un prêtre peut excommunier; non en vertu du pouvoir d'Ordre, comme tel. Encore est-il que la juridiction dont il s'agit ne doit pas se confondre avec la juridiction qui a son application au tribunal de la pénitence. La juridiction nécessaire pour pouvoir excommunier est la juridiction qui regarde le for extérieur et le tribunal ecclésiastique. Aussi bien est-ce au personnel de ce tribunal qu'est réservé très spécialement, dans le nouveau Droit, le pouvoir d'excommunier. — Mais, dans ce tribunal, est-il nécessaire que celui ou ceux qui ont le pouvoir d'excommunier soient prêtres; ou doit-on admettre que même quelqu'un qui n'est pas prêtre peut excommunier. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si ceux qui ne sont pas prêtres ont le pouvoir d'excommunier?

Deux objections veulent prouver que « ceux qui ne sont pas prêtres n'ont pas le pouvoir d'excommunier ». — La première rappelle que « l'excommunication est l'acte des clefs; comme

il est dit au livre IV des *Sentences* (dist. XVIII). Or, ceux qui ne sont pas prêtres n'ont pas les clefs. Donc ils ne peuvent pas excommunier ». — La seconde objection fait observer qu' « il est requis davantage pour l'excommunication que pour l'absolution au for de la pénitence. Or, celui qui n'est pas prêtre ne peut pas absoudre au for de la pénitence. Donc il ne peut pas, non plus, porter d'excommunication ».

L'argument *sed contra* dit que « les archidiacres, les légats, et les évêques élus excommunient, et parfois ils ne sont pas prêtres. Donc il n'y a pas que les prêtres seulement qui puissent excommunier ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il n'appartient qu'aux seuls prêtres de dispenser les sacrements, dans lesquels la grâce est conférée. Et c'est pourquoi, eux seuls peuvent absoudre au for pénitentiel. Mais l'excommunication ne regarde pas directement la grâce; elle la regarde seulement par voie de conséquence, en tant que l'homme est privé des suffrages de l'Église qui disposent à la grâce ou conservent dans la grâce. Et c'est pourquoi, même ceux qui ne sont pas prêtres, s'ils ont la juridiction au for contentieux peuvent excommunier ».

L'*ad primum* fait observer que « s'ils n'ont pas la clef de l'Ordre, ils ont cependant la clef de la juridiction »; et cela suffit.

L'*ad secundum* dit que « ces deux choses » dont parlait l'objection, savoir l'excommunication et l'absolution au for pénitentiel, « sont dans le rapport de ce qui excède à ce qui est excédé. Et, par suite, à l'une convient une chose qui ne convient pas à l'autre ».

Dans la pratique et ordinairement, le pouvoir de juridiction même au for extérieur se trouve uni au pouvoir d'Ordre dans un même sujet. Ils peuvent cependant être séparés. Et, dans ce cas, le pouvoir d'excommunier pourrait se trouver en quelqu'un qui n'est pas prêtre. — S'il s'agissait de quelqu'un qui est lui-même excommunié ou suspens, celui-là pourrait-il excommunier? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si celui qui est excommunié ou suspens peut excommunier?

Deux objections veulent prouver que « celui qui est excommunié ou suspens peut excommunier ». — La première dit que « celui qui est excommunié ou suspens ne perd ni l'Ordre ni la juridiction : car il n'est pas réordonné quand on l'absout, ni, non plus, on ne lui commet de nouveau le soin des âmes. Or, l'excommunication ne requiert que l'Ordre ou la juridiction. Donc même celui qui est excommunié ou suspens peut excommunier ». — La seconde objection déclare que « c'est quelque chose de plus grand de consacrer le corps du Christ que d'excommunier. Or, les excommuniés peuvent consacrer. Donc ils peuvent excommunier ».

L'argument *sed contra* fait observer que « si quelqu'un est lié corporellement, il ne peut pas lier un autre. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Donc celui qui est excommunié ne peut pas excommunier quelque autre, l'excommunication étant un lien spirituel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'usage de la juridiction se rapporte à un autre homme. Il suit de là que tout excommunié étant séparé de la communion des fidèles, quiconque est excommunié est privé de l'usage de la juridiction. Et parce que l'excommunication appartient à la juridiction, à cause de cela un excommunié ne peut pas excommunier. La raison est la même pour celui qui est suspens de la juridiction. Car si quelqu'un n'est suspens que de l'Ordre seulement, il ne peut pas » licitement « accomplir ce qui est du pouvoir d'Ordre, mais il peut accomplir ce qui est de la juridiction. Ce serait l'inverse, s'il était suspens de la juridiction ; et non de l'Ordre. S'il est suspens des deux, il ne peut accomplir ni l'un ni l'autre ».

L'*ad primum* fait observer que « s'il ne perd pas la juridiction, il en perd cependant l'usage ».

L'*ad secundum* répond que « consacrer suit le pouvoir du caractère » sacramentel, « qui est indélébile. Et voilà pourquoi l'homme, dès là qu'il possède le caractère de l'Ordre, peut toujours consacrer; bien que ce ne lui soit pas toujours permis. Il n'en va pas de même de l'excommunication, qui suit la juridiction, laquelle peut être enlevée et liée ».

L'excommunication ne peut être portée que par celui ou ceux qui ont juridiction au for judiciaire extérieur et dans les conditions que le Droit détermine. — Mais qui peut être excommunié par celui qui a le droit d'excommunier? Celui qui a le droit d'excommunier peut-il s'excommunier lui-même? peut-il excommunier un égal? peut-il excommunier un supérieur? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si quelqu'un peut s'excommunier lui-même, ou un égal, ou un supérieur?

Trois objections veulent prouver qu' « il est possible que quelqu'un s'excommunie lui-même, ou qu'il excommunie un égal, ou un supérieur ». — La première arguë de ce que « l'ange de Dieu était plus grand que Paul. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. XI (v. 11) : *Le plus petit dans le Royaume des cieux est plus grand que celui auprès de qui nul n'est plus grand parmi les enfants nés de la femme.* Or, Paul a excommunié l'*ange du ciel;* comme on le voit *aux Galates*, ch. I (v. 8). Donc l'homme peut excommunier son supérieur ». — La deuxième objection fait observer que « quelquefois, le prêtre excommunie en général pour un vol ou pour quelque chose de ce genre. Et il peut arriver que lui-même a fait cela, ou qu'un supérieur ou un égal l'a fait. Donc il se peut que quelqu'un s'excommunie lui-même, ou excommunie un égal ou un supérieur ». — La troisième objection dit que « quelqu'un peut absoudre un supérieur ou un égal, au for pénitentiel : comme lorsque les évê-

ques se confessent à leurs subordonnés, ou qu'un prêtre se confesse à un autre prêtre de ses péchés véniels. Donc il semble qu'il peut aussi excommunier un supérieur ou un égal ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'excommunication est un acte de juridiction. Or, nul n'a juridiction sur lui-même, attendu que dans la même cause il ne se peut pas qu'un même sujet soit accusé et juge. Il n'est personne aussi qui ait juridiction sur son supérieur ou sur son égal. Donc il ne se peut pas que quelqu'un excommunie un supérieur ou un égal, ou qu'il s'excommunie lui-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « par la juridiction, un sujet se trouve constitué dans un degré de supériorité par rapport à celui sur qui il a juridiction : car il est son juge. Il suit de là que nul n'a juridiction sur soi-même, ou sur un égal, ou sur un supérieur. Et, par conséquent, nul ne peut s'excommunier lui-même, ou excommunier un supérieur ou un égal ».

L'*ad primum* dit que « l'Apôtre » dans le texte précité, « parle sous condition ; savoir : *si l'on supposait que l'ange péchât.* Dès lors, en effet, il ne serait plus supérieur à l'Apôtre, mais inférieur. Et il n'y a aucun inconvénient à ce que dans les propositions conditionnelles dont les antécédents sont impossibles, les conséquents le soient aussi » (cf. Aristote, *Du ciel et du monde*, liv. I, ch. XII, n. 2 ; de S. Th., leç. 26).

L'*ad secundum* déclare qu' « en pareil cas, nul n'est excommunié », savoir du sujet lui-même, du supérieur, ou de l'égal. « C'est qu'en effet, l'égal n'a point d'empire sur son égal » : l'empire n'existe que du supérieur à l'inférieur.

L'*ad tertium* rappelle que « l'acte d'absoudre ou de lier au for de la confession n'intervient que par rapport à Dieu, devant qui celui qui est supérieur à un autre devient son inférieur par le péché. L'excommunication, au contraire, est portée dans le jugement extérieur, où quelqu'un ne perd pas sa supériorité du fait même qu'il pèche. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même de part et d'autre. — Et, cependant, ajoute saint Thomas, même au for de la confession, nul ne peut s'absoudre lui-même. Nul ne peut, non plus, absoudre un

supérieur ou un égal, sans que la commission ne lui en soit donnée. — Pour ce qui est des péchés véniels », poursuit saint Thomas, « il peut absoudre » même un supérieur et un égal, ou un autre prêtre comme le disait l'objection; et cela, sans juridiction spéciale ou sans commission proprement dite : « parce que les péchés véniels sont remis par n'importe quels sacrements qui confèrent la grâce : et, de ce chef, la rémission des péchés véniels suit le pouvoir d'Ordre ». — On remarquera, en passant, ce point de doctrine touché ici par saint Thomas, où nous voyons qu'aux yeux du saint Docteur, la juridiction ne serait requise, dans l'administration du sacrement de pénitence, que s'il s'agit d'absolution à donner portant sur les péchés mortels. Il suit de là que dans les confessions où ne sont accusés que des péchés véniels, tout prêtre aurait le pouvoir de confesser et d'absoudre.

Ce n'est que par rapport aux inférieurs dans l'ordre de la hiérarchie extérieure que s'exerce le pouvoir d'excommunier. — Se pourrait-il qu'il s'exerçât même sur une communauté ou sur un groupe, sur une multitude, ce qu'on peut appeler aussi une université? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si la sentence d'excommunication peut être portée sur une université?

Deux objections veulent prouver que « la sentence d'excommunication peut être portée sur une université ». — La première dit qu' « il peut arriver qu'une université », un groupe, une multitude « ne fasse qu'un et soit liée dans la malice. Or, pour la malice, dans laquelle un sujet persiste contumace, l'excommunication doit être portée. Donc l'excommunication peut être portée sur une université ». — La seconde objection fait observer que « ce qu'il y a de plus grave dans l'excommunication est la séparation des sacrements de l'Église. Or, il

arrive parfois que toute une cité est interdite à l'endroit des choses divines. Donc il se peut aussi qu'une université soit excommuniée ».

L'argument *sed contra* en appelle à « la glose de saint Augustin sur saint Mathieu, ch. XIII (v. 29) », laquelle « dit que *le prince et la multitude ne doivent pas être excommuniés* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nul ne doit être excommunié, si ce n'est pour un péché mortel. Or, le péché consiste dans un acte. Et l'acte n'est pas le fait de la communauté ; mais des personnes particulières, le plus souvent. Il suit de là que chaque membre d'une communauté peut être excommunié », évidemment selon que chaque membre aura commis le péché mortel motivant l'excommunication ; « mais non la communauté elle-même. — Lors même d'ailleurs qu'un acte est le fait de toute une communauté » ou de tout un groupe, « comme si plusieurs tirent un navire qu'aucun particulier ne pourrait tirer, il n'est pas probable cependant que la communauté soit tout entière consentante dans le mal sans que quelques-uns ne soient d'un sentiment opposé. Et parce que *ce n'est point le propre de Dieu qui juge toute la terre, de condamner le juste avec l'impie*, comme il est dit dans la *Genèse*, ch. XVIII (v. 25) : à cause de cela, l'Église, qui doit imiter le jugement de Dieu, a statué, avec assez de prudence, que la communauté ne soit pas excommuniée, *de peur qu'avec l'ivraie ne soit arraché aussi le froment* ».

L'*ad primum* fait observer que « la réponse à l'objection est donnée dans ce qui vient d'être dit ».

L'*ad secundum* déclare que « la suspense n'est pas une aussi grande peine que l'excommunication ; puisque ceux qui sont suspens ne sont pas privés des suffrages de l'Église, comme ceux qui sont excommuniés. Et, aussi bien, quelqu'un peut être suspens sans qu'il y ait aucun péché de sa part. C'est ainsi que tout un royaume est mis en interdit pour le péché du roi » : il en était ainsi à l'époque de la Chrétienté, quand les chefs d'État reconnaissaient l'autorité spirituelle de l'Église. Aujourd'hui, bien que l'Église eût le droit d'en agir de la sorte, en fait ce mode de suspense ou d'interdit, pour autant qu'il tom

berait sur tout un royaume ou tout un État est inusité. Toujours est-il que, contrairement à ce que voulait l'objection, nous devons dire qu' « il n'en est pas de même de l'excommunication et de la suspense ».

Un dernier point étudié par saint Thomas, au sujet de ceux qui peuvent être excommuniés est celui de savoir si quelqu'un qui a été une fois excommunié peut l'être encore ultérieurement. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si celui qui a été excommunié une fois peut l'être encore ultérieurement?

Deux objections veulent prouver que « celui qui a été excommunié une fois ne peut pas l'être ultérieurement ». — La première en appelle à ce que « dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 12), l'Apôtre dit : *En quoi ai-je à intervenir pour juger ceux qui sont dehors ?* Puis donc que les excommuniés sont déjà hors de l'Église, l'Église n'a plus de jugement sur eux, de telle sorte qu'elle puisse de nouveau les excommunier ». — La seconde objection rappelle que « l'excommunication est la séparation des choses divines et de la communion des fidèles. Or, après que quelqu'un a été privé d'une chose, il ne peut pas en être privé de nouveau. Donc un excommunié ne doit pas être excommunié de nouveau ».

L'argument *sed contra* fait observer que « l'excommunication est une certaine peine et un remède en vue de la guérison. Or, toutes les peines et les remèdes se renouvellent quand le besoin l'exige. Donc l'excommunication peut être réitérée ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « celui qui a été frappé d'une excommunication peut être de nouveau excommunié, soit par le renouvellement de la même excommunication, en vue d'une plus grande confusion et afin qu'au

moins par là il sorte du péché, soit pour d'autres fautes. Dans ce dernier cas, il y aura autant d'excommunications principales qu'il y aura de causes diverses motivant ces excommunications ».

L'*ad primum* dit que « l'Apôtre parle des païens et autres infidèles qui n'ont pas le caractère » du baptême, « par lequel ils soient incorporés au peuple de Dieu. Mais parce que le caractère du baptême qui incorpore un sujet au peuple de Dieu est indélébile, à cause de cela le baptisé demeure toujours, d'une certaine manière, membre de l'Église. Et, par suite, l'Église a toujours le pouvoir de le juger ». C'est en vertu de cette doctrine, que même les hérétiques, les schismatiques ou les apostats qui ont rompu avec l'Église et ne veulent plus lui appartenir, continuent cependant de lui appartenir en quelque manière. Ils font toujours partie du corps de l'Église, en raison du baptême qu'ils ont reçu et qui demeure toujours.

L'*ad secundum* déclare que « la privation, bien qu'elle ne reçoive pas le plus et le moins en elle-même, reçoit cependant le plus et le moins en raison de sa cause. Et, de ce chef, l'excommunication peut être réitérée. Et celui-là est plus éloigné des suffrages de l'Église, qui a été plusieurs fois excommunié, que ne l'est celui qui n'a été excommunié qu'une fois seulement ».

Ceux-là seulement peuvent excommunier qui ont juridiction, du for extérieur dans le gouvernement de l'Église et à qui l'Église elle-même, dans sa législation, en confère ou en reconnaît le droit. Et ceux-là seulement peuvent être excommuniés qui, appartenant à l'Église par le baptême, se sont rendus personnellement coupables d'un délit justifiant l'intervention de l'autorité supérieure, à l'effet de leur infliger cette grave peine médicinale, laquelle, parce qu'elle est médicinale, peut être renouvelée à l'endroit d'un même sujet, selon que pourra l'exiger son obstination dans le même délit, ou, à plus forte raison, l'intervention d'autres délits passibles de la même peine. — Quand l'excommunication est ainsi portée contre

quelqu'un, que s'ensuit-il, pour les autres, de leurs rapports avec l'excommunié? Peuvent-ils communiquer avec lui ou avoir avec lui un rapport quelconque? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de la question qui suit.

QUESTION XXIII

DE LA PARTICIPATION AVEC LES EXCOMMUNIÉS

Cette question comprend trois articles :

1° S'il est permis d'avoir une part avec celui qui est excommunié, dans les choses purement corporelles ?

2° Si celui qui a une participation avec l'excommunié est lui-même excommunié ?

3° Si participer avec l'excommunié dans les cas non permis est toujours un péché mortel ?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XVIII, q. 2, art. 4.

Article Premier.

S'il est permis de communiquer avec un excommunié, dans les choses purement corporelles ?

Deux objections veulent prouver qu' « il est permis de communiquer avec un excommunié dans les choses purement corporelles ». — La première fait observer que « l'excommunication est un acte des clefs. Or, le pouvoir des clefs s'étend seulement aux choses spirituelles. Donc, par l'excommunication, il n'est point mis obstacle à ce que quelqu'un communique avec un autre dans les choses corporelles ». — La deuxième objection dit que « *ce qui a été institué pour la charité, ne milite point contre la charité.* Or, en vertu du précepte de la charité, nous sommes tenus de subvenir aux ennemis ; ce qui ne peut pas se faire sans quelque communication. Donc il est permis de communiquer avec un excommunié, dans les choses corporelles ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 11) : *Avec ceux-là, ne pas prendre non plus la nourriture* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est une double excommunication. — L'une, mineure, qui sépare seulement de la participation aux sacrements, mais non de la communion des fidèles. Et, aussi bien, il est permis de communiquer avec celui qui est excommunié de cette excommunication ; mais il n'est pas permis de lui donner les sacrements. — L'autre est l'excommunication majeure. Celle-là sépare l'homme des sacrements de l'Église et de la communion des fidèles. Et c'est pourquoi il n'est pas permis de communiquer avec celui qui est ainsi excommunié. Mais, parce que l'Église porte l'excommunication en vue de la guérison, et non en vue de la ruine, sont exceptées de cette défense générale certaines choses dans lesquelles il est permis de communiquer, savoir les choses qui touchent au salut. En ces choses-là, il est permis de traiter avec l'excommunié; et, aussi, on peut glisser d'autres paroles pour faire accepter plus facilement les paroles de salut en raison de la familiarité. De même, sont exceptées certaines personnes, auxquelles il appartient plus spécialement de pourvoir aux besoins de l'excommunié; comme sont : la femme, les fils, les serviteurs qui travaillent aux champs, le domestique qui le sert. Toutefois », remarquait saint Thomas, « cela doit s'entendre des fils non émancipés; car les autres sont tenus d'éviter leur père. Pour les autres, il faut entendre qu'ils peuvent communiquer avec l'excommunié, s'ils étaient à son service avant l'excommunication ; mais non, s'ils venaient après. Il en est qui entendent la chose inversement; savoir que les supérieurs peuvent communiquer avec les inférieurs. Mais d'autres le contestent. Cependant, ils peuvent au moins communiquer avec eux dans les choses où ils sont tenus par quelque obligation : car, de même que les inférieurs sont obligés de donner leurs services aux supérieurs; de même les supérieurs sont tenus de s'occuper de leurs inférieurs. — Il y a aussi que certains cas sont exceptés : comme *si l'on ignore l'excommunication*; et quand il s'agit *des pèlerins ou des voya-*

geurs qui passent sur les terres des excommuniés, lesquels peuvent licitement *acheter* de leur part, ou recevoir l'aumône. Et, semblablement, si quelqu'un voit l'excommunié dans la nécessité; parce que, dans ce cas, il est tenu de lui venir en aide, en vertu du précepte de la charité. — Ces exceptions sont marquées dans le vers latin que voici :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse,

en entendant par l'*utile*, les paroles de salut; par la *loi*, le mariage; par l'*humble*, ce qui a trait à la sujétion. Les autres termes sont clairs par eux-mêmes ».

Ce que vient de nous exposer saint Thomas dans ce corps d'article, demeure en vigueur, à peu près comme de son temps, sauf qu'aujourd'hui on ne parle plus d'excommunication majeure. Mais, ce que le nouveau Droit dit de l'excommunié *à éviter* revient à peu près au même. Du reste, nous avons donné plus haut le texte du nouveau Droit.

L'*ad primum* déclare que « les choses corporelles sont ordonnées aux choses spirituelles. Et, par suite, le pouvoir qui s'étend aux choses spirituelles peut s'étendre aussi », dans la mesure où le demanderont les intérêts spirituels, « aux choses corporelles. C'est ainsi que *l'art qui s'occupe de la fin commande aussi dans l'ordre des moyens requis pour cette fin* » (Aristote, *Éthique*, liv. II, ch. I, n. 4; de S. Th., leç. I).

L'*ad secundum* répond que « dans ce cas où l'on est tenu de communiquer en vertu du précepte de la charité, la communication n'est pas prohibée, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit ».

Toute excommunication porte donc, de soi, une certaine séparation, à tout le moins dans l'ordre des choses spirituelles. Et il est des cas où l'excommunication entraîne aussi l'obligation de ne pas communiquer avec l'excommunié, même dans l'ordre des choses corporelles, selon que l'Église l'a précisé dans sa législation. — Que s'ensuit-il de cette défense pour quiconque l'enfreindrait et communiquerait avec

l'excommunié alors qu'il n'en a pas le droit. Il pèche assurément, puisqu'il va contre une loi de l'Église, qui, de soi, oblige *sub gravi*. Mais faut-il dire qu'en communiquant avec l'excommunié il participe à son excommunication et devient excommunié lui-même. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si celui qui participe à l'excommunié est lui-même excommmunié?

Deux objections veulent prouver que « celui qui participe à l'excommunié n'est pas excommunié ». — La première dit que « le gentil ou le païen est plus séparé de l'Église que ne l'est un excommunié. Or, celui qui participe au gentil ou au juif n'est pas excommunié. Donc ne l'est pas, non plus, celui qui participe à un chrétien excommunié ». — La seconde objection fait observer que « si celui qui participe à l'excommunié est excommunié, pour la même raison celui qui participera à ce dernier sera également excommunié; et ainsi de suite à l'infini, chose qui paraît absurde. Donc celui qui participe à l'excommunié n'est pas excommunié ».

L'argument *sed contra* déclare que « celui qui est excommunié est mis hors de la communion » de l'Église. « Donc celui qui communique avec lui, sort de la communion de l'Église. Et, par suite, il semble qu'il est excommunié ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'excommunication peut être portée contre quelqu'un d'une double manière. Ou de telle sorte qu'il soit lui-même excommunié avec tous ceux qui auront une participation avec lui. Et, alors, il n'est pas douteux que quiconque a une participation avec lui est excommunié de l'excommunication majeure. Ou il est excommunié simplement », sans addition. « Et, alors, si quelqu'un participe à son crime, lui prêtant conseil, secours ou faveur, celui-là aussi est excommunié de l'excommunication

majeure. S'il participait avec lui dans les autres choses, par paroles, par familiarité, ou à table, il serait excommunié de l'excommunication mineure ». — Le nouveau Droit déclare que « sont frappés d'une excommunication de sentence portée, réservée d'une manière spéciale au Siège Apostolique, ceux qui prêtent un secours quelconque ou leur faveur à un excommunié à éviter, dans le délit pour lequel il a été excommunié; pareillement, les clercs qui, sciemment et spontanément, communiquent avec lui dans les choses divines et qui le reçoivent dans les offices divins, encourent par le fait même l'excommunication simplement réservée au Siège Apostolique » (can. 2338, § 2). C'est à ce nouveau Droit qu'il faut se tenir désormais; d'autant plus que, nous l'avons déjà souligné, la distinction ancienne entre l'excommunication majeure et l'excommunication mineure n'est plus maintenue.

L'*ad primum* déclare que « l'Église n'entend pas corriger les infidèles comme elle entend corriger les fidèles dont le soin lui incombe. Et c'est pourquoi elle ne détourne pas de la communion des infidèles comme de la communion des fidèles sur lesquels elle a un certain pouvoir ».

L'*ad secundum* dit, en répondant au sens de l'ancien Droit, qu' « il est permis de communiquer avec celui qui est excommunié d'une excommunication mineure. D'où il suit que l'excommunication ne passe point à une tierce personnne ».

La communication avec les excommuniés est donc chose défendue, sauf dans les cas prévus par le Droit ; et, même, cette défense peut aller jusqu'à entraîner la participation à l'excommunication de l'excommunié, selon qu'il a été dit et qu'il est déterminé par le Droit. — Mais doit-on dire que toutes les fois que cette communication demeure interdite, on pèche mortellement si on enfreint la défense? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la participation avec un excommunié dans les cas non permis est toujours un péché mortel?

Quatre objections veulent prouver que « participer avec un excommunié dans les cas non permis est toujours un péché mortel ». — La première en appelle à « une certaine décrétale qui répond que la crainte de la mort ne doit pas amener à communiquer avec un excommunié ; parce que l'on doit subir plutôt la mort que pécher mortellement. Or, cette raison serait nulle si participer à un excommunié n'était pas un péché mortel. Donc, etc. » — La deuxième objection dit qu' « agir contre un précepte de l'Église est un péché mortel. Or, l'Église porte le précepte que nul ne communique avec un excommunié. Donc participer à un excommunié est un péché mortel ». — La troisième objection déclare que « nul n'est écarté de la réception de l'Eucharistie pour un péché véniel. Or, celui qui participe à l'excommunié dans les cas non permis est écarté de la réception de l'Eucharistie ; parce qu'il encourt l'excommunication mineure. Donc celui qui participe à un excommunié dans les cas non permis pèche mortellement ». — La quatrième objection arguë de ce que « nul ne doit être excommunié d'une excommunication majeure, si ce n'est pour un péché mortel. Or, un sujet peut, selon le Droit, être excommunié d'une excommunication majeure parce qu'il participe à un excommunié. Donc participer à un excommunié est un péché mortel ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier fait observer que « nul ne peut absoudre du péché mortel à moins qu'il n'ait juridiction sur le sujet ». Nous retrouvons ici, expressément marqué par saint Thomas, le point de doctrine que nous avions souligné à propos de l'*ad 3um* de l'article 4 de la question précédente. Saint Thomas ajoute ici : « Or, n'importe quel prêtre peut absoudre de la participation à un excommunié. Donc cette

participation n'est pas un péché mortel ». — Le second argument apporte cette règle de justice, que « *selon la mesure du péché doit être le mode de la pénitence* (cf. *Deutéronome*, ch. XXV, v. 2). Or, pour la participation à un excommunié, l'usage commun n'impose pas la peine due à un péché mortel, mais plutôt celle qui est due au péché véniel. Donc cette participation n'est pas un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il en est qui disent que toutes les fois que quelqu'un participe à un excommunié ou en parole ou de l'un quelconque des modes qui ont été dits (article précédent), selon lesquels il n'est point permis de communiquer, pèche mortellement, si ce n'est dans les cas exceptés par le Droit. — Mais », reprend le saint Docteur, « parce que cela paraît fort grave que l'homme, pour une parole peu importante qu'il aura avec un excommunié, pèche mortellement ; et que ceux qui excommunient jetteraient pour beaucoup le filet de la damnation, qui se retournerait contre eux : à cause de cela, il paraît aux autres plus probable qu'il n'y a pas toujours péché mortel, mais seulement quand on participe à l'excommunié, dans son crime, ou pour les choses divines, ou par mépris de l'Église ». Cette conclusion de saint Thomas est en parfaite harmonie, jusque dans les termes qui spécifient les divers cas, avec le texte du nouveau Droit que nous avons cité à l'article précédent.

L'*ad primum* explique que « cette décrétale parle de la participation dans les choses divines. — On peut dire aussi que la raison est la même pour le péché mortel et pour le péché véniel, en ce que s'il ne peut jamais être bon de faire un péché mortel, il ne l'est pas non plus de faire un péché véniel. Et c'est pourquoi, de même que l'homme doit plutôt subir la mort que pécher mortellement, de même aussi plutôt que de pécher véniellement, selon le mode qui oblige à éviter le péché véniel ».

L'*ad secundum* déclare que « le précepte de l'Église regarde directement les choses spirituelles ; et, par voie de conséquence, les actes légitimes. Il suit de là que celui qui communique avec les excommuniés dans les choses divines, va contre le précepte, et pèche mortellement ; mais celui qui participe aux

excommuniés dans les autres choses, ne va pas contre le précepte et pèche véniellement ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « un sujet, même sans aucune faute, est quelquefois écarté de l'Eucharistie ; comme on le voit pour ceux qui sont sous le coup d'une suspense ou d'un interdit : attendu que ces sortes de peines sont infligées quelquefois à quelqu'un pour la faute d'un autre que l'on punit en eux ».

L'*ad quartum* dit que « même si le fait de participer à un excommunié est un péché véniel, toutefois s'y obstiner avec pertinacité est un péché mortel. Et, à cause de cela, quelqu'un peut être excommunié pour ce motif, selon le Droit ».

Une dernière question nous reste à examiner au sujet de l'excommunication. C'est la question de son absolution.

QUESTION XXIV

DE L'ABSOLUTION DE L'EXCOMMUNICATION

Cette question comprend trois articles :

1° Si tout prêtre peut absoudre de l'excommunication son subordonné?

2° Si quelqu'un peut être absous de l'excommunication contre son gré?

3° Si quelqu'un peut être absous d'une excommunication et non de l'autre?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XVIII, q. 2, art. 5.

Article Premier.

Si tout prêtre peut absoudre de l'excommunication son subordonné?

Deux objections veulent prouver que « tout prêtre peut absoudre de l'excommunication son subordonné ». — La première dit que « le lien du péché est plus grand que celui de l'excommunication. Or, tout prêtre peut absoudre du péché son subordonné. Donc, à plus forte raison, de l'excommunication ». — La deuxième objection déclare que « si l'on enlève la cause, l'effet est enlevé. Or, la cause de l'excommunication est le péché mortel. Donc, puisque tout prêtre peut absoudre de ce péché mortel, il peut, semblablement, absoudre de l'excommunication ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il appartient au même pouvoir d'excommunier et d'absoudre de l'excommunication. Puis donc que les prêtres inférieurs ne peuvent pas

excommunier leurs subordonnés, ils ne peuvent pas, non plus, les absoudre de l'excommunication ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « de l'excommunication mineure peut absoudre tout prêtre qui peut absoudre de la participation au péché. S'il s'agit de l'excommunication majeure : ou elle est portée par le juge. Et, alors, c'est celui qui l'a portée ou son supérieur, qui peut en absoudre. Ou elle est portée par le droit. Et, dans ce cas, l'évêque ou aussi le prêtre peut en absoudre, à l'exception de six cas, que l'Auteur du Droit, savoir le Pape, s'est réservés. Le premier est quand quelqu'un a porté les mains sur un clerc ou un religieux ; le second, est celui de quiconque a incendié une église, et qu'il est notifié ; le troisième, celui de quiconque a fait une brèche à l'église, et qu'il est notifié ; le quatrième, celui de quiconque communique dans les choses divines avec celui qui est nominalement excommunié par le Pape ; le cinquième, celui de quiconque falsifie les lettres du Siège Apostolique; le sixième, celui de quiconque communique avec les excommuniés, dans leur crime. Ceux-là ne doivent être absous que par celui qui a porté l'excommunication, même s'il n'est pas son sujet ; à moins que, en raison de la difficuté de l'approcher, il soit absous par l'évêque ou par le propre prêtre, avec promesse par serment qu'il se rendra au mandat du juge qui a porté l'excommunication.

Toutefois, le premier cas souffre huit exceptions. La première est à l'article de la mort, où l'on peut être absous de n'importe quelle excommunication par n'importe quel prêtre. La deuxième, quand celui qui a frappé est portier de quelque homme puissant, et qu'il n'a frappé ni par haine ni avec intention. La troisième, si la personne qui a frappé est une femme. La quatrième, si celui qui a frappé est un serf, et que son maître souffre de son absence, alors que lui n'est pas en faute. La cinquième, si c'est un régulier qui a frappé un régulier, et qu'il n'ait pas excédé outre mesure. La sixième, si celui qui a frappé était un pauvre. La septième, s'il était un enfant, ou un vieillard, ou un valétudinaire. La huitième, s'il y avait entre eux des inimitiés capitales.

Il est encore d'autres cas où celui qui frappe un clerc n'encourt pas l'excommunication. Premièrement, si c'est pour une raison de discipline ou de correction, comme quand c'est un maître ou un prélat qui a frappé. Secondement, si c'est par mode d'amusement ou de jeu. Troisièmement, si celui qui a été frappé a été trouvé agissant mal avec la femme, ou la mère, ou la sœur, ou la fille de celui qui l'a frappé. Quatrièmement, s'il s'est agi de repousser tout de suite la force par la force. Cinquièmement, si celui qui a frappé ignorait que celui qu'il a frappé fût un clerc. Sixièmement, s'il l'a trouvé dans l'apostasie, après la troisième monition. Septièmement, si le clerc se transfère à un acte tout à fait contraire, comme s'il se fait soldat, ou s'il devient bigame ».

Il est aisé de voir que l'énumération faite ici par saint Thomas répond à l'ancien Droit tel qu'il était du temps du saint Docteur.

Aujourd'hui, quand il s'agit des excommunications de sentence portée et qui sont fixées par le Droit, on distingue les excommunications qui ne sont réservées à personne, les excommunications réservées à l'Ordinaire, et les excommunications réservées au Siège Apostolique, lesquelles se subdivisent en excommunications réservées simplement, ou réservées d'une manière spéciale, ou réservées d'une manière spécialissime. Des premières n'importe quel prêtre peut absoudre au for de la pénitence. Des autres ne peuvent absoudre que ceux à qui le pouvoir en est concédé. Et tout cela est spécifié dans le Droit.

L'*ad primum* fait observer que « s'il est vrai que le lien du péché soit plus grand purement et simplement que le lien de l'excommunication, cependant, d'une certaine manière ou pour un certain effet, le lien de l'excommunication est plus grand, pour autant qu'il n'oblige pas seulement devant Dieu, mais aussi à la face de l'Église. Et voilà pourquoi à l'effet d'absoudre de l'excommunication est requise la juridiction au for extérieur. Chose qui n'est pas requise par l'absolution du péché. Ni on n'exige de promesse par serment ; comme pour l'absolution de l'excommunication : c'est qu'en effet, parmi les hommes toute controverse se dirime par le serment, au témoignage de l'Apôtre » (*aux Hébreux*, ch. VI, v. 16).

L'*ad secundum* dit que « l'excommunié ne pouvant participer aux sacrements de l'Église, il est impossible que le prêtre l'absolve de la coulpe s'il n'est auparavant absous de l'excommunication ».

Ce n'est pas tout prêtre qui peut ordinairement absoudre de toute excommunication. Si l'on excepte le péril de mort, un prêtre ordinaire ne peut absoudre que des excommunications portées par le Droit comme n'étant réservées à personne. Pour les autres, il faut se conformer aux règles fixées par le Droit. — Mais s'il s'agit de celui-là même qui bénéficie de l'absolution, peut-on dire que l'absolution soit possible, même si le sujet excommunié n'en voulait pas. En d'autres termes, un sujet peut-il être absous de l'excommunication contre son gré? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si quelqu'un peut être absous sans qu'il le veuille?

Deux objections veulent prouver que « nul ne peut être absous sans qu'il le veuille ». — La première fait observer que les choses spirituelles ne sont pas conférées à qui ne les veut pas. Or, l'absolution de l'excommunication est un bienfait spirituel. Donc il ne peut pas être accordé à qui ne le veut pas ». — La deuxième objection dit que « la cause de l'excommunication est le fait d'être contumace. Or, quand quelqu'un ne veut pas être absous, méprisant l'excommunication, il est, au plus haut point, contumace. Donc il ne peut pas être absous ».

L'argument *sed contra* déclare que « l'excommunication peut être portée contre quelqu'un malgré sa volonté. Or, les choses qui arrivent à l'encontre de la volonté peuvent disparaître de même : comme on le voit pour les biens de fortune. Donc l'excommunication peut être enlevée de quelqu'un sans qu'il le veuille ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mal de coulpe et le mal de peine diffèrent en ceci, que le principe de la

coulpe est en nous, tout péché étant volontaire ; tandis que le principe de la peine est quelquefois hors de nous. Il n'est pas requis, en effet, pour la peine, qu'elle soit volontaire; bien plus, il est plutôt de la raison de la peine qu'elle soit contraire à la volonté. Et voilà pourquoi, de même que les péchés ne se commettent pas sans qu'il y ait volonté, de même ils ne sont pas remis à quelqu'un contre son gré ; mais, pour l'excommunication, de même qu'elle peut être portée contre quelqu'un sans qu'il le veuille, de même sans qu'il le veuille il peut en être absous ».

L'*ad primum* dit que « la proposition » que formulait l'objection, « est vraie des biens spirituels qui consistent dans notre volonté; comme sont les vertus, qui ne peuvent se perdre sans qu'on le veuille. La science, au contraire, quoique elle soit un bien spirituel, peut se perdre sans que nous le voulions, comme lorsqu'on le perd à la suite d'une infirmité. Et voilà pourquoi la raison ne s'applique pas ici ».

L'*ad secundum* déclare que « même à l'endroit de celui qui demeure contumace, un supérieur peut prudemment remettre l'excommunication justement portée, s'il voit que ce soit expédient au salut du sujet contre lequel elle avait été portée à titre de remède ».

Toujours à considérer l'absolution de l'excommunication du côté de celui qui en bénéficie, saint Thomas se demande si quelqu'un peut être absous d'une excommunication sans être absous de l'autre, à supposer qu'il soit frappé, en effet, de plusieurs excommunications distinctes. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si quelqu'un peut être absous d'une excommunication sans être absous de toutes?

Deux objections veulent prouver qu' « un sujet ne peut pas être absous d'une excommunication sans être absous de

toutes ». — La première dit que « l'effet doit être proportionné à sa cause. Or, la cause de l'excommunication est le péché. Puis donc qu'un sujet ne peut pas être absous d'un péché sans être absous de tous, il semble qu'il ne pourra pas, non plus, être absous de l'excommunication ». — La seconde objection fait observer que « l'absolution de l'excommunication se fait dans l'Église. Or, celui qui est tenu par une excommunication », quelle qu'elle soit, « se trouve hors de l'Église. Donc, tout autant qu'une excommunication demeure, on ne peut pas être absous d'une autre ».

L'argument *sed contra* arguë de ce que « l'excommunication est une certaine peine. Or, un sujet peut être libéré d'une peine, alors que l'autre demeure. Donc il est possible qu'on soit absous d'une excommunication, l'autre demeurant encore ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les excommunications ne sont pas connexes en quelque chose. Et c'est pourquoi il est possible qu'on soit absous de l'une et qu'on demeure dans l'autre. — Mais il faut savoir, à ce sujet, que parfois il en est qui sont excommuniés de plusieurs excommunications par un même juge. Dans ce cas, en absolvant de l'une, il est compris absoudre de toutes, à moins que le contraire ne soit exprimé ou à moins qu'il ne s'agisse d'une cause où le sujet demande d'être absous seulement d'un cas d'excommunication. D'autres fois, le sujet est excommunié par des juges divers. Dans ce cas, être absous d'une excommunication ne fait pas qu'on soit absous des autres, à moins que tous les autres juges, ne confirment, à sa demande, l'absolution, ou à moins que tous ne confient à un seul de donner l'absolution ».

L'*ad primum* déclare que « tous les péchés » mortels « ont un lien de connexion dans l'aversion de la volonté par rapport à Dieu, laquelle demeurant, aucun péché ne peut être remis. Et voilà pourquoi un péché ne peut pas être remis sans l'autre. Mais les excommunications n'ont pas une telle connexion. Et, aussi, l'absolution de l'excommunication n'est pas empêchée par la contrariété de la volonté. Par conséquent, la raison » donnée dans l'objection, « ne conclut pas ».

L'*ad secundum* dit que « comme c'est pour plusieurs causes que quelqu'un était hors de l'Église, il se peut également que cette séparation soit enlevée quant à une cause et qu'elle demeure quant aux autres ».

Le nouveau Droit déclare expressément, au canon 2249, que « si quelqu'un est tenu par plusieurs censures, il peut être absous de l'une sans être, le moins du monde, absous des autres. Celui qui demande l'absolution doit indiquer tous les cas » de censures qui le lient, « sans quoi l'absolution vaut seulement pour le cas exprimé. Toutefois, si l'absolution, même quand une demande particulière a été faite, est générale, elle vaut aussi pour les cas non exprimés de bonne foi, à l'exception de la censure réservée d'une manière spécialissime au Siège Apostolique; elle ne vaut pas pour les cas retenus de mauvaise foi ».

Au pouvoir des clefs se rattache un autre effet du plus haut intérêt dans l'Église et que nous devons maintenant étudier en lui-même. C'est « ce qui a trait aux indulgences ». Nous considérerons « d'abord, l'indulgence en elle-même (q. 25); puis, ceux qui concèdent l'indulgence (q. 26); enfin, ceux qui la reçoivent » (q. 27). — Venons, tout de suite, à la première de ces trois questions.

QUESTION XXV

DE L'INDULGENCE, EN ELLE-MÊME

Cette question comprend trois articles :

1° Si par l'indulgence peut être remis quelque chose de la peine satisfactoire?
2° Si les indulgences ont toute la valeur qu'elles formulent?
3° Si pour un secours temporel l'indulgence doit être concédée?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XX, q. 1, art. 3.

Article Premier.

Si par l'indulgence peut être remis quelque chose de la peine satisfactoire?

Quatre objections veulent prouver que « par l'indulgence ne peut pas être remis quelque chose de la peine satisfactoire ». — La première en appelle à ce que « sur cette parole de la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 13), *Il ne peut pas se nier Lui-même*, la Glose dit : *Ce qu'Il ferait, s'Il n'accomplissait pas ce qu'Il dit*. Or, Il dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 2) : *La mesure des plaies sera conforme à la mesure du délit*. Donc il ne peut pas être remis quelque chose de la peine de la satisfaction taxée selon la quantité de la coulpe ». — La deuxième objection dit que « l'inférieur ne peut pas dispenser de ce à quoi le supérieur a obligé. Or, Dieu, quand Il absout la coulpe, oblige à la peine temporelle; comme le dit Hugues de Saint-Victor (tr. VI, ch. XI). Donc nul homme ne peut libérer de cette peine, en en remettant quelque chose ». — La troisième objec-

tion déclare que « cela appartient à la puissance d'excellence, dans les sacrements, que sans les sacrements l'effet des sacrements soit accordé. Or, nul n'a la puissance d'excellence dans les sacrements, si ce n'est le Christ. Puis donc que la satisfaction est une partie du sacrement ayant son action dans la rémission de la peine due, il semble qu'il n'est personne n'étant qu'un pur homme, qui puisse remettre la dette de la peine sans la satisfaction ». — La quatrième objection fait observer que « la puissance n'est pas donnée aux ministres de l'Église *pour la destruction, mais pour l'édification*. Or, cela tournerait à la destruction, si la satisfaction, qui est pour notre utilité, alors qu'elle est un remède, était enlevée. Donc la puissance des ministres de l'Église ne s'étend pas à cela. »

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce qu' « il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Car, moi aussi, ce que j'ai pardonné, si j'ai pardonné quelque chose, je l'ai fait en la personne du Christ* ; *c'est-à-dire*, explique la Glose, *comme si le Christ avait pardonné*. Or, le Christ pouvait remettre sans aucune satisfaction la peine du péché ; comme on le voit, en saint Jean, ch. VIII (v. 11), pour la femme adultère. Donc saint Paul aussi le pouvait. Et, par suite, aussi le Pape, qui n'a pas un moindre pouvoir dans l'Église, que ne l'avait saint Paul ». — Le second argument dit que « l'Église générale » ou l'Église dans sa généralité, dans son ensemble, « ne peut pas errer » en ce qui est de la foi et des mœurs ; « parce que *Celui qui a été exaucé en toutes choses pour sa révérence* (*aux Hébreux*, ch. V, v. 7), a dit à Pierre, sur la confession de qui l'Église est fondée : *J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas*, saint Luc, ch. XXII (v. 32). Or, l'Église générale » ou universelle « approuve et concède les indulgences. Donc les indulgences ont une valeur ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est concédé par tous, que les indulgences ont une certaine valeur. Car il serait impie de dire que l'Église fait quelque chose en vain. Mais quelques-uns disent qu'elles ne valent point pour libérer de la dette de la peine qu'un sujet mérite et doit subir

dans le purgatoire selon le jugement de Dieu ; leur valeur se limite à absoudre de l'obligation à la peine imposée par le prêtre au pénitent ou qui est déterminée par les statuts des canons » ecclésiastiques.

« Mais cette opinion ne semble point vraie. Premièrement, parce qu'elle est expressément contre le privilège accordé à Pierre, que *ce qu'il remettrait sur la terre serait remis dans le ciel.* D'où il suit que la rémission qui se fait quant au for de l'Église vaut aussi quant au for de Dieu. — Et, de plus, l'Église en accordant de telles indulgences causerait du dommage plutôt qu'elle n'apporterait du secours, puisqu'elle renverrait à de plus grandes peines, savoir celles du purgatoire, en libérant des peines enjointes.

Et c'est pourquoi, nous exprimant autrement, il faut dire que les indulgences valent et quant au for de l'Église et quant au jugement de Dieu, pour la rémission de la peine qui reste après la contrition, l'absolution et la confession, qu'elle soit enjointe ou non. La raison pour laquelle elles peuvent valoir, est l'unité du corps mystique, dans laquelle il en est beaucoup dont les œuvres de pénitence ont dépassé la mesure de leurs dettes ; et qui, aussi, ont supporté patiemment de nombreuses tribulations injustes qui auraient pu expier la multitude des peines si elles eussent été dues par elles : et l'abondance de leurs mérites est si grande, qu'elle dépasse toute la peine due à ceux qui vivent maintenant sur la terre. Et, surtout, en raison du mérite du Christ : lequel, bien qu'il opère dans les sacrements, n'a pas cependant renfermé en eux son efficacité, mais, par son infinité, dépasse l'efficacité des sacrements » et agit en dehors d'eux.

« Or, il a été dit plus haut (q. 13, art. 2), qu'un sujet peut satisfaire pour l'autre. Cependant, les saints, en qui se trouve la surabondance des œuvres de satisfaction, n'ont point fait ces sortes d'œuvres, déterminément, pour tel ou tel qui a besoin de rémission : sans quoi la rémission serait obtenue sans qu'il fût besoin d'aucune indulgence ; mais ils ont satisfait pour toute l'Église, selon que l'Apôtre dit qu'*il achève ce qui manque aux souffrances du Christ dans son corps pour l'Église*, à laquelle il

écrit, *aux Colossiens*, ch. I (v. 24). Et, de la sorte, ces mérites dont il s'agit sont communs à toute l'Église. D'autre part, les choses qui sont communes à une multitude sont distribuées aux particuliers de cette multitude selon la détermination de celui qui préside à la multitude. Il suit de là que comme un sujet obtiendrait la rémission de la peine, si un autre satisfaisait pour lui, de même il l'obtient si la satisfaction d'un autre lui est distribuée par celui qui en a le pouvoir ».

C'est donc dans la nature même de la société constituée par l'Église qu'il faut aller chercher la raison de la valeur des indulgences. Cette société est composée d'êtres humains unis entre eux par des liens spirituels, et qui, en raison même de leur union, peuvent mettre en commun les biens spirituels acquis par chacun d'eux. Au nombre de ces biens spirituels se trouvent les mérites des œuvres satisfactoires. Le mérite de ces œuvres peut dépasser et dépasse souvent les dettes contractées par ceux qui les accomplissent. Dès lors, il est reversé sur les autres membres de la même société spirituelle : ou déterminément si celui à qui le mérite appartient l'applique lui-même à tel membre déterminé ; ou indéterminément, s'il ne l'applique pas lui-même : auquel cas, il appartiendra à celui qui préside à la société spirituelle d'en faire la distribution selon qu'il le jugera à propos.

Toute la suite du traité des indulgences sera commandée par cette admirable doctrine que vient de nous marquer ici saint Thomas.

L'*ad primum* déclare que « la rémission qui se fait par les indulgences n'enlève pas la quantité de la peine proportionnée à la coulpe » ; cette peine est acquittée dans sa totalité, « parce que pour la coulpe de l'un un autre a spontanément accepté et subi la peine ».

L'*ad secundum* fait observer que « celui qui reçoit les indulgences n'est pas absous, à parler d'une façon pure et simple, de la dette de la peine; mais il lui est donné pour payer sa dette » : c'est un autre qui paie pour lui, ou plutôt qui lui fournit ce qui correspond à sa dette et lui permet de s'acquitter.

L'*ad tertium* répond que « l'effet de l'absolution sacramen-

telle » conjointement avec la satisfaction qui est une partie du sacrement, « est la diminution de l'obligation à la peine. Et cet effet n'est point produit par les indulgences; mais celui qui accorde les indulgences paie pour celui à qui il les accorde la peine que celui-ci devait, en prenant sur les biens communs de l'Église, ainsi qu'il a été dit ». La concession des indulgences ne porte pas sur l'obligation à la peine; comme le fait le sacrement, qui peut aller, même, quand les dispositions du sujet sont parfaites, jusqu'à enlever totalement l'obligation à la peine. Les indulgences sont un paiement de la dette de la peine à laquelle on demeure obligé après le sacrement. Seulement, au lieu d'être fait par les mérites satisfactoires du sujet qui s'acquitte, le paiement dont il s'agit est fait par les mérites des autres qui lui sont communiqués en vertu de la charité unissant entre eux tous les membres du corps mystique du Christ.

L'*ad quartum* répond qu' « un plus grand remède est donné, contre les péchés à éviter, par la grâce que par l'accoutumance de nos œuvres. Et parce que l'amour conçu par celui qui reçoit les indulgences pour la cause qui les motive le dispose à la grâce, de là vient que même par les indulgences un remède est fourni contre le péché. Il n'est donc pas vrai que les indulgences tournent à la destruction, à moins qu'elles ne soient accordées d'une façon désordonnée. — Et, cependant, il faut conseiller à ceux qui obtiennent les indulgences, de ne pas laisser, pour cela, les œuvres de pénitence qui leur sont enjointes : afin qu'elles leur servent de remède, bien qu'ils ne soient plus tenus par l'obligation à la peine; et, surtout, parce que quelquefois ils ont » à l'endroit de la justice divine, « plus de dettes qu'ils ne croient ». — Cette réponse que nous venons de lire est à retenir. On y voit, dans la seconde partie, que c'est un très mauvais calcul de ne chercher à gagner des indulgences que pour échapper aux peines satisfactoires qui peuvent nous être enjointes ou qu'il est loisible de prendre sur soi tant qu'on vit de la vie présente. Ces peines, en effet, gardent toujours un double prix : celui de nous prémunir contre le mal du péché; et celui de satisfaire, pour le cas où nous

aurions encore des dettes à payer à la justice divine. Et, dans sa première partie, la réponse nous marquait la condition par excellence pour recueillir aussi pleinement que possible le fruit des indulgences : c'est à savoir le mouvement affectif d'ordre surnaturel qui nous fait nous attacher de cœur à la cause qui motive, du côté de celui qui les accorde, la concession des indulgences.

L'indulgence est une concession gracieuse faite par celui qui a le pouvoir d'en disposer, d'une partie du trésor de mérites communs à tous les membres du corps mystique du Christ. Ces mérites ont une valeur de paiement ou d'acquittement par rapport à la peine qu'un sujet, vivant désormais dans la grâce de Dieu, peut avoir à solder envers la justice divine en raison de ses anciens péchés commis et pardonnés. Cette valeur de paiement ou d'acquittement envers la justice divine qui appartient à l'indulgence et la constitue, comment sera t-il possible de l'apprécier. Faudra-t-il dire qu'elle est cela même que la dit être celui qui accorde l'indulgence; et, par exemple, si l'indulgence est dite de 100 jours, de sept ans, ou plénière, est-ce de 100 jours, de sept ans, ou de la peine entière qu'on sera trouvé quitte. Il est aisé de voir l'importance de la question. Elle est souveraine dans ce traité des indulgences que nous venons d'aborder. Saint Thomas y répond à l'article qui suit.

Article II.

Si les indulgences ont autant de valeur qu'il est marqué dans la formule qui les concède?

Cinq objections veulent prouver que « les indulgences n'ont pas autant de valeur qu'il est marqué dans la formule qui les concède ». — La première arguë de ce que « les indulgences n'ont d'effet que par la vertu des clefs. Or, par la vertu des elefs, celui qui a les clefs ne peut remettre, de la peine du péché, qu'une partie déterminée étant considérée la grandeur

du péché et le degré de la contrition du pénitent. Par conséquent, il semble, puisque les indulgences se font au gré de celui qui institue l'indulgence, qu'elles ne valent pas autant qu'il est marqué ». — La deuxième objection fait observer que « par la dette de la peine l'homme est retardé de recevoir la gloire, qu'il doit souverainement désirer. Or, si les indulgences ont autant de valeur qu'il est marqué dans leur concession, l'homme, en très peu de temps, s'appliquant à gagner les indulgences, pourrait être rendu indemne de toute obligation à la peine temporelle. Donc il semble que l'homme devrait, laissant toutes autres œuvres, s'appliquer à gagner ces indulgences ». — La troisième objection dit que « parfois il est donné comme indulgence, que celui qui prête secours pour construire un édifice obtient la rémission du tiers de ses péchés. Si donc les indulgences ont autant de valeur qu'il est formulé dans la concession, celui qui donne d'abord un denier, et puis un second, et puis un troisième, obtiendra la pleine absolution de toute la peine de ses péchés. Ce qui paraît absurde ». — La quatrième objection dit encore que « parfois l'indulgence est accordée en cette manière, que celui qui visite une certaine église obtient sept ans de rémission. Si donc l'indulgence vaut autant qu'il est marqué, celui qui a sa maison auprès de cette église, ou les clercs qui y vont chaque jour obtiennent autant que celui qui vient de loin. Ce qui paraît injuste. Et, aussi, semble-t-il, on gagnera plusieurs fois l'indulgence dans le même jour, quand on va plusieurs fois dans cette église ». — La cinquième objection déclare qu' « il semble que c'est une même chose de remettre à quelqu'un sa peine au delà de l'estimation juste, que de la remettre sans cause : puisque ce qui est en plus n'est pas compensé. Or, celui qui accorde une indulgence ne peut pas sans cause remettre à quelqu'un sa peine en tout ou en partie ; comme si le Pape disait à quelqu'un : *Je te tiens quitte de toute la peine due pour ton péché.* Donc il semble qu'il ne peut pas remettre quelque chose de la peine au delà de l'estimation juste » en comparant ce qui est fait et la grandeur de la peine que le péché mérite. « Puis donc que souvent les indulgences sont accordées au delà de l'esti-

mation juste, elles n'ont pas autant de valeur qu'il est marqué dans la concession ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier cite ce texte de « Job, ch. XIII (v. 7) », où il est dit : « *Est-ce que Dieu a besoin de notre mensonge, pour que nous disions, en son nom, des tromperies?* Donc l'Église, en prêchant les indulgences, ne ment pas. Et, par suite, elles ont autant de valeur qu'il est marqué ». — Le second argument en appelle à ce que « dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 14), l'Apôtre dit : *Si notre prédication est vaine, vaine aussi est notre foi.* Donc quiconque exprime le faux dans sa prédication, rend vaine, autant qu'il est en lui, la foi, et, par suite, pèche mortellement. Si donc les indulgences n'ont pas autant de valeur qu'il est dit par ceux qui les annoncent, tous ceux qui annoncent les indulgences pèchent mortellement. Ce qui est absurde ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur cette question, il y a des opinions multiples. — Quelques-uns disent que ces sortes d'indulgences n'ont pas autant de valeur qu'il est dit dans leur formule, mais qu'elles ont pour chacun la valeur que sa foi et sa dévotion exigent. Et ils disent que l'Église les annonce comme elle le fait pour amener, par une pieuse fraude, les hommes à agir bien : comme la mère qui promet un fruit à son enfant pour le provoquer à marcher. — Mais », reprend saint Thomas, « il semble que c'est chose fort périlleuse de dire cela. Comme, en effet, le dit saint Augustin, dans sa lettre *à saint Jérôme*, si dans la Sainte Écriture il est trouvé quelque chose de faux, l'autorité de l'Écriture Sainte est perdue. Et, semblablement, si dans la prédication de l'Église » en ce qui est des choses de la foi, « quelque fausseté était perçue, les documents de l'Église n'auraient plus aucune autorité pour confirmer la foi.

Et c'est pourquoi d'autres (le bienheureux Albert-le-Grand, IV *Sent.*, dist. XX, art. 17) ont dit que les indulgences ont autant de valeur qu'il est marqué, selon l'estimation juste : non pas toutefois de celui qui accorde l'indulgence et qui peut-être estime moins ce qu'il accorde; ou selon l'estimation de celui qui reçoit, lequel pourrait estimer trop peu ce qui est

donné ; mais selon l'estimation qui est juste, au jugement des bons, en tenant compte de la condition de la personne, et de l'utilité ou de la nécessité de l'Église, parce que l'Église a plus de besoin en un temps qu'en un autre. — Mais », dit saint Thomas, « cette opinion ne peut pas tenir, semble-t-il. D'abord, parce que, d'après cela, les indulgences n'auraient pas une valeur de rémission mais une valeur de commutation. Et, de plus, la prédication de l'Église ne serait pas excusée de mensonge; puisque parfois l'indulgence est prêchée beaucoup plus grande que ne peut l'exiger la juste estimation qui tient compte de toutes les conditions précitées : ainsi en est-il quand le Pape accorde l'indulgence que ceux qui visitent telle église ont sept ans d'indulgence ; et c'est aussi ces sortes d'indulgences qui ont été instituées par saint Grégoire dans les stations de Rome », faites aux diverses églises de la ville.

« Et c'est pourquoi d'autres (S. Bonaventure, IV *Sent.*, dist. XX, p. II, q. 6) disent que la quantité de la peine remise dans les indulgences ne doit pas se mesurer sur la dévotion seulement de celui qui les reçoit, comme le disait la première opinion, ni sur la quantité de ce qui est donné, comme le disait la seconde opinion ; mais sur la cause pour laquelle l'indulgence est donnée et qui fait que celui qui la reçoit est jugé digne d'en bénéficier. Et, aussi bien, selon qu'il approche de cette cause, d'après cela il reçoit la remise de l'indulgence en tout ou en partie. — Mais ceci encore », déclare saint Thomas, « ne peut pas sauver la coutume de l'Église, qui, parfois, pour la même cause, donne une indulgence plus grande : et c'est ainsi que les choses restant les mêmes, parfois est donnée une année à ceux qui visitent une église, et parfois quarante jours, selon que le Pape veut faire grâce en accordant l'indulgence. Donc la quantité de la peine remise ne se mesure pas à la cause qui rend digne de l'indulgence.

Et, aussi bien, nous exprimant autrement, il faut dire que la quantité de l'effet suit la quantité de sa cause. Or, la cause de la rémission de la peine, dans les indulgences, n'est pas autre que l'abondance des mérites de l'Église, laquelle abondance suffit à expier toute la peine. La cause effective de la

rémission n'est pas la dévotion, ou la fatigue ou le don de celui qui reçoit l'indulgence, ni, non plus, la cause pour laquelle l'indulgence est accordée. Il suit de là que ce n'est pas à l'une ou à l'autre de ces choses-là que doit être proportionnée la quantité de la peine remise ; mais aux mérites de l'Église, qui sont toujours surabondants. Et c'est pourquoi selon qu'ils sont appliqués à tel sujet, dans cette mesure-là il reçoit la remise de la peine. D'autre part, à l'effet qu'ils lui soient appliqués, est requise l'autorité de distribuer ce trésor ; et l'union de celui à qui est faite la distribution avec celui à qui appartenaient les mérites, ce qui se fait par la charité ; et une raison pour cette distribution, selon laquelle soit sauvegardée l'intention de ceux qui ont accompli les œuvres méritoires : ils les ont accomplies, en effet, pour l'honneur de Dieu et l'utilité de l'Église en général. Aussi bien n'importe quelle cause qui tourne à l'utilité de l'Église et à l'honneur de Dieu est une raison suffisante d'accorder les indulgences.

Et c'est pourquoi, selon les autres (Guillaume de Paris, *Du sacrement de l'Ordre,* ch. XIII ; le bienheureux Innocent V, Pierre de Tarentaise, IV *Sent.*, dist. XX, q. 3, art. 1), il faut dire que les indulgences purement et simplement valent autant qu'il est marqué dans leur concession : pourvu que, du côté de celui qui les donne, soit l'*autorité;* et, du côté de celui qui les reçoit, la *charité;* et, du côté de la cause, la *piété,* qui comprend l'honneur de Dieu et l'utilité du prochain. Ni il ne suit de là, comme quelques-uns le disent (S. Bonaventure et le B. Albert-le-Grand), que *soit trop élargi le for de la miséricorde de Dieu,* ou qu'il soit dérogé à la justice divine : parce que rien n'est laissé de la peine à subir ; mais la peine de l'un est comptée pour l'autre ».

On aura remarqué la maîtrise, l'ampleur, la sûreté de l'exposé que vient de nous donner saint Thomas, sur cette question si délicate de la valeur des indulgences, où, nous venons de le voir par le saint Docteur lui-même, des hommes comme saint Bonaventure et le bienheureux Albert-le-Grand étaient demeurés en deçà de la pleine et parfaite clarté. Cet article, qui est pourtant un article du commentaire des *Sentences,*

ne le cède en rien aux plus beaux exposés de la *Somme théologique*.

L'*ad primum* rappelle qu'« il est une double clef : celle de l'Ordre; et celle de la juridiction. — La clef de l'Ordre est quelque chose de sacramentel. Et parce que les effets des sacrements ne sont point déterminés par l'homme, mais par Dieu, le prêtre ne peut pas taxer quelle quantité de la peine due est remise par la clef de l'Ordre au for de la confession; mais il en est remis autant que Dieu l'a ordonné. — La clef de la juridiction, au contraire, n'est pas quelque chose de sacramentel, et son effet est soumis au jugement de l'homme. C'est de cette clef qu'est l'effet la rémission de la peine par les indulgences : car cette rémission n'appartient pas à la dispensation des sacrements, mais à la dispensation des biens communs de l'Église. Et voilà pourquoi même les légats qui ne sont pas prêtres peuvent concéder les indulgences. Il suit de là qu'il est laissé au jugement de celui qui donne l'indulgence, de taxer la quantité de la peine remise par l'indulgence. — Toutefois, s'il fait cette remise d'une manière désordonnée, de telle sorte que les hommes soient détournés comme pour rien des œuvres de pénitence, il pèche en donnant ces indulgences, mais cependant celui à qui elles sont données les reçoit dans leur plénitude ».

L'*ad secundum* répond que « sans doute ces indulgences valent beaucoup pour la rémission de la peine; mais les autres œuvres satisfatoires sont plus méritoires eu égard à la récompense essentielle : laquelle est infiniment meilleure que la rémission de la peine temporelle ». Et donc, ce serait un très mauvais calcul de ne se préoccuper que de faire ce qui est requis pour gagner des indulgences, en laissant les autres œuvres de soi plus méritoires.

L'*ad tertium* déclare que « si l'indulgence est donnée d'une façon indéterminée, la formule *ceux qui prêtent secours à la construction d'un édifice* s'entend d'un secours qui soit en rapport avec celui qui le donne : et, dans la mesure où il donne ce secours, il reçoit plus ou moins de l'indulgence concédée. Et c'est pourquoi même le pauvre qui donne un denier

bénéficie de l'indulgence tout entière. Il n'en serait pas de même du riche à qui il ne convient pas de donner si peu pour une telle œuvre pie. C'est ainsi qu'on ne dirait pas d'un roi qu'il prête secours à un homme s'il ne lui donnait qu'une obole ».

L'*ad quartum* déclare aussi que « celui qui est voisin d'une église et les clercs ou les prêtres de cette église bénéficient autant de l'indulgence que ceux qui viendraient de mille journées de marche. C'est qu'en effet, la rémission n'est pas proportionnée à la fatigue, comme il a été dit, mais aux mérites qui sont distribués. Toutefois celui qui peinerait davantage acquerrait plus de mérites. — Mais cela doit s'entendre quand l'indulgence est donnée indistinctement. Quelquefois, en effet, la distinction est marquée. C'est ainsi que le Pape, dans les absolutions générales », telles qu'elles se donnaient du temps de saint Thomas, « accorde à ceux qui passent la mer, cinq ans; aux autres qui passent les monts, trois ans; et aux autres, un an. — Il ne suit pas d'ailleurs que chaque fois qu'on visite une église pendant le temps de l'indulgence, on reçoive l'indulgence chaque fois. Quelquefois, en effet, l'indulgence est donnée pour un temps déterminé, comme lorsqu'il est dit *Celui qui va à telle église jusqu'à tel moment, reçoit tant d'indulgence*, cela s'entend d'une seule fois. Que si pour telle église, il y a une indulgence perpétuelle, comme l'indulgence de quarante jours pour l'église de Saint-Pierre à Rome, dans ce cas, autant de fois qu'un sujet va à cette église, autant de fois il reçoit l'indulgence ». — D'autres fois, il est marqué, dans la concession même de l'indulgence, qu'elle est obtenue autant de fois qu'on accomplit ce qui est prescrit pour en bénéficier, notamment quand il s'agit de l'indulgence plénière accordée à la visite de telle église en tel jour de solennité.

L'*ad quintum* fait observer que « la cause n'est point requise à l'effet que doive se mesurer sur elle la rémission de la peine; mais pour que l'intention de ceux dont les mérites sont communiqués puisse parvenir jusqu'au bénéficiaire de l'indulgence. Or, le bien de l'un est continué à l'autre d'une double manière. D'abord, par la charité. Et, par là, même sans les

indulgences, quiconque est dans la charité participe à tous les biens dans l'Église. Ensuite, par l'intention de celui qui fait la bonne œuvre. Et, de la sorte, si la cause légitime intervient, l'intention de celui qui a travaillé pour l'utilité de l'Église est continuée » ou mise en communication « avec celui qui réalise cette cause ». C'est le cas des indulgences, lorsqu'interviennent l'autorité, la charité, la piété.

Du trésor de mérites en réserve dans l'Église, que constituent les œuvres satisfactoires des saints, et par-dessus tout, la Passion de Jésus-Christ, trésor qui est inépuisable parce qu'il est infini, tout ce qui est marqué être pris comme équivalent à telle somme de peine ou de satisfaction qu'on devrait subir pour ses péchés pardonnés, et appliqué ou concédé à tel sujet en communion de charité avec les saints dont les mérites sont ainsi communiqués, à la condition que soit réalisée telle œuvre pie, est, en effet, accordé et obtenu pourvu seulement que la condition soit remplie, quand celui qui accorde a le pouvoir de le faire. — Parmi les causes qui motivent ainsi la participation à ce trésor, peut-il y avoir celle d'un subside temporel. Un subside temporel peut-il être une raison suffisante pour légitimer la concession des indulgences? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si pour un subside temporel on doit accorder quelque indulgence?

Deux objections veulent prouver que « pour un subside temporel on ne doit pas accorder d'indulgence ». — La première dit que « la rémission des péchés est une chose spirituelle. Or, donner le spirituel pour le temporel est de la simonie. Donc cela ne doit pas se faire ». — La seconde objection déclare que « les subsides spirituels sont plus nécessaires que les subsides temporels. Or, pour les subsides spirituels il ne semble pas

qu'on accorde des indulgences. Donc elles doivent bien moins être accordées pour des subsides temporels ».

L'argument *sed contra* oppose « la coutume ordinaire de l'Église, qui accorde des indulgences pour qu'on fasse des pèlerinages et des aumônes ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les choses temporelles sont ordonnées aux choses spirituelles ; car c'est pour les choses spirituelles que nous devons user des choses temporelles. Et c'est pourquoi on ne peut pas accorder d'indulgence pour les choses temporelles purement et simplement ; mais pour les choses temporelles ordonnées aux choses spirituelles, comme la répression des ennemis de l'Église qui troublent sa paix, ou la construction des églises et des ponts et autres aumônes. Par où l'on voit qu'il n'y a point, là, de simonie, attendu qu'on ne donne pas le spirituel pour le temporel.

Et, du même coup, apparaît la réponse à la première objection ».

L'*ad secundum* dit que « même pour les choses purement spirituelles les indulgences peuvent être accordées et le sont quelquefois. C'est ainsi que quiconque prie pour le roi de France a dix jours d'indulgence accordés par le Pape Innocent IV ». Et nous voyons, par là, en quelle considération était tenu par l'Église le chef de la nation française. Il est intéressant pour nous de trouver le fait mentionné par saint Thomas. Le saint Docteur ajoute, donnant un autre exemple, pris parmi les faits de son temps, que « semblablement, à ceux qui prêchent la croisade est accordée parfois la même indulgence qu'à ceux qui prennent la croix », ou s'enrôlent au nombre des croisés.

L'indulgence est un transfert des satisfactions payées à la justice divine par les âmes saintes, en faveur d'autres âmes en communion de charité avec elles, pour libérer celles-ci, totalement ou en partie, de la peine temporelle qu'il leur restait à acquitter envers la justice de Dieu. Ce transfert a lieu selon que le détermine celui qui le fait, ayant le droit de disposer du trésor des mérites des saints. La seule condition est que soit

prescrite une œuvre pie ayant pour fin l'honneur de Dieu ou le bien de l'Église. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que cette œuvre pie soit d'ordre strictement spirituel. Même un service ou un subside d'ordre temporel, pourvu qu'il soit ordonné aux choses spirituelles, peut motiver et justifier la concession des indulgences. — Mais qui donc aura le pouvoir d'accorder les indulgences dans l'Église? C'est ce que nous devons maintenant examiner. Et tel est l'objet de la question qui suit.

QUESTION XXVI

DE CEUX QUI PEUVENT ACCORDER LES INDULGENCES

Cette question comprend quatre articles :

1° Si chaque prêtre de paroisse peut accorder des indulgences ?
2° Si un diacre ou quelqu'un qui n'est pas prêtre peut les accorder ?
3° Si l'évêque peut les accorder ?
4° Si celui qui est dans le péche mortel peut les accorder ?

Les quatre articles de cette question sont tirés de la distinction XX, q. 1, art. 4.

Article Premier.

Si chaque prêtre de paroisse peut accorder des indulgences?

Deux objections veulent prouver que « chaque prêtre de paroisse peut accorder des indulgences ». — La première arguë de ce que « l'indulgence a son efficace de l'abondance des mérites de l'Église. Or, il n'est » aucun groupe de fidèles, « aucune congrégation, qui n'ait quelque abondance de mérites. Donc tout prêtre peut accorder l'indulgence quand il a le peuple fidèle qui lui est soumis ; et, pareillement, chaque prélat », qui est à la tête d'une communauté. — La deuxième objection dit que « tout prélat gère la personne de toute la multitude » qui lui est soumise, « comme un homme gère sa personne. Or, chacun peut communiquer à un autre ses bonnes œuvres en satisfaisant pour lui. Donc le prélat aussi peut communiquer les bonnes œuvres de la multitude qui lui est soumise ». Cette objection est fort intéressante.

L'argument *sed contra* déclare que « c'est chose moindre d'excommunier que d'accorder des indulgences. Or, le prêtre de paroisse ne peut pas excommunier (cf. q. 22, art. 1). Donc il ne peut pas non plus accorder des indulgences ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les indulgences ont leur effet selon que les œuvres satisfactoires de l'un sont comptées à l'autre » devenant siennes, « non pas seulement en vertu de la charité » qui unit tous les membres de l'Église, « mais en raison de l'intention de celui qui accomplit l'œuvre, intention qui se porte jusqu'à lui d'une certaine manière. Or, c'est d'une triple manière que l'intention de l'un peut se porter sur un autre : ou d'une façon spéciale, ou d'une façon générale, ou personnellement. — Personnellement, comme si quelqu'un satisfait pour un autre déterminément. Et, de la sorte, chacun peut communiquer ses œuvres satisfactoires. — D'une façon spéciale, comme si quelqu'un prie pour sa congrégation ou pour ses familiers ou pour ses bienfaiteurs, et ordonne aussi à cela ses œuvres satisfactoires. De cette sorte, celui qui préside à une congrégation peut communiquer ces œuvres à un autre, appliquant déterminément à tel particulier l'intention de ceux qui appartiennent à sa congrégation. — En général, comme si quelqu'un ordonne ses œuvres » méritoires et satisfactoires, « au bien commun en général. De cette sorte, celui qui préside à l'Église en général », c'est-à-dire le Souverain Pontife qui est le chef de l'Église visible sur la terre, « peut communiquer ces œuvres-là, en appliquant à tel ou à tel particulier l'intention de celui qui les a faites. Et parce que l'homme est une partie de la congrégation, et la congrégation une partie de l'Église, il suit de là que dans l'intention du bien particulier est comprise l'intention du bien de la congrégation et du bien de toute l'Église. De là vient que celui qui préside à toute l'Église peut communiquer ce qui est de la congrégation et ce qui est de tel particulier ; pareillement aussi, celui qui préside à la congrégation, ce qui est de tel particulier. Mais non inversement.

Toutefois ni la première communication » qui est celle que fait l'individu, « ni la seconde », qui est celle que fait un

chef de congrégation ou de communauté, « n'est appelée indulgence; mais seulement la troisième », qui est faite par le chef de l'Église. « Et cela pour deux raisons. — Premièrement, parce que ces deux sortes de communications, bien qu'elles libèrent l'homme de l'obligation à la peine devant Dieu, ne le libèrent pas cependant de l'obligation d'accomplir la satisfaction qui lui est enjointe par le précepte » ou le commandement « de l'Église », comme étaient autrefois surtout les pénitences publiques qui devaient être accomplies à la face de l'Église. « Par la troisième communication, au contraire, l'homme est libéré aussi de cette dette. — Secondement, parce que dans une personne ou dans une congrégation ne se trouve pas la surabondance de mérites faisant qu'ils ne s'épuisent jamais, de telle sorte qu'ils puissent valoir pour elle et pour tous les autres. Aussi bien, celui à qui sont communiqués ces mérites n'est point libéré de toute la peine qu'il devait, à moins qu'il ne soit fait pour lui déterminément autant qu'il devait. Dans l'Église, au contraire, prise dans sa totalité, cette surabondance de mérites existe; surtout en raison du mérite du Christ » qui est infini. — « Et voilà pourquoi celui-là seul qui est préposé à toute l'Église peut accorder les indulgences.

Il y a, encore, que l'Église étant la congrégation ou l'assemblée des fidèles, et une assemblée ou congrégatoin d'hommes étant de deux sortes, ou économique, comme ceux qui appartiennent à une même famille, ou politique, comme ceux qui appartiennent à un même peuple, l'Église est assimilée à la congrégation ou à la société politique, parce que c'est le peuple lui-même qui est appelé Église; tandis que les groupements divers ou les paroisses dans un même diocèse sont assimilés à l'assemblée ou à la société que constituent les familles diverses ou les divers offices. De là vient que, seul, l'évêque est appelé proprement prélat de l'Église. Et c'est pourquoi lui seul, comme étant l'époux, porte l'anneau de l'Église. Et, aussi bien, lui seul a la plénitude de la puissance dans la dispensation des sacrements et la juridiction au for des causes, comme personne publique; les autres ne l'ont que selon qu'il le leur commet. Quant aux prêtres qui sont préposés aux paroisses,

ils ne sont pas purement et simplement prélats, mais comme aides ou coadjuteurs; et de là vient que l'évêque, dans la consécréation des prêtres, dit : *Plus nous sommes faibles, plus nous avons besoin de votre secours.* Et à cause de cela aussi, ils ne dispensent pas tous les sacrements. C'est pour cela que les prêtres de paroisse, ou les Abbés, et autres prélats de même sorte, ne peuvent pas accorder des indulgences.

Par où l'on voit la réponse à donner aux objections ».

On aura remarqué, dans ce beau corps d'article, ce que saint Thomas nous a dit de l'Église dans sa généralité, ou dans ses diverses parties ou fractions; et aussi, ce qu'il nous a dit de l'évêque, chef et époux de l'Église. Nous aurons à revenir là-dessus, quand il s'agira du sacrement de l'Ordre. Ici même, du reste, à l'article 3 de la question présente, saint Thomas nous parlera plus expressément de l'évêque, au sujet des indulgences, étudiant son pouvoir dans son rapport avec le pouvoir du Pape. Notons seulement que pour chaque église particulière, que constitue le diocèse, l'évêque a raison de chef, comme le Pape pour l'Église universelle que constitue la catholicité.

Ce n'est pas tout prêtre, même ayant charge d'âmes, comme sont les prêtres de paroisse, ou encore les Abbés et prélats inférieurs préposés à des congrégations ou des communautés dans l'Église, qui peuvent accorder des indulgences. Il y faut un pouvoir supérieur, celui-là même du chef dans l'assemblée des fidèles qu'est l'Église. Mais est-il nécessaire que celui qui accorde les indulgences soit prêtre. Un diacre, par exemple, ou un archidiacre, ayant pouvoir de juridiction dans l'Église, a-t-il le droit, le pouvoir d'accorder des indulgences. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si un diacre peut accorder des indulgences, ou quelque autre qui n'est point prêtre?

Deux objections veulent prouver qu' « un diacre ne peut pas accorder les indulgences, ou tout autre qui n'est point prêtre ». — La première dit que « la rémission des péchés est un effet des clefs. Or, nul n'a les clefs, si ce n'est le prêtre seul. Donc lui seul peut accorder des indulgences ». — La seconde objection fait observer que « la rémission de la peine est plus pleine dans les indulgences que dans le for pénitentiel. Or, ceci n'est au pouvoir de personne sinon du prêtre. Donc le reste aussi ».

L'argument *sed contra* déclare que « la dispensation du trésor de l'Église est confiée à celui à qui est commis le gouvernement de l'Église. Or, ce gouvernement est commis quelquefois à quelqu'un qui n'est point prêtre. Donc quelqu'un qui n'est point prêtre peut accorder des indulgences ; car c'est de la dispensation du trésor de l'Église qu'elles tirent leur efficacité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le pouvoir d'accorder des indulgences suit le pouvoir de juridiction, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 25, art. 2, *ad 1um*). Et parce que les diacres et autres qui ne sont pas prêtres peuvent avoir la juridiction, ou déléguée, comme les Légats, ou ordinaire, comme les évêques élus » et non ordonnés ou consacrés, « il s'ensuit que même ceux qui ne sont point prêtres peuvent accorder des indulgences; bien qu'ils ne puissent pas absoudre au for pénitentiel, ce qui est du pouvoir d'Ordre.

Et, par là », fait remarquer saint Thomas, « les objections se trouvent résolues. Car accorder les indulgences appartient à la clef de la juridiction, non à la clef de l'Ordre.

Quiconque participe au pouvoir du chef, comme tel, dans une Église, à plus forte raison s'il est lui-même le chef, peut accorder des indulgences, même s'il n'est point prêtre. — Mais

comment faut-il entendre cela ? S'agit-il du chef et de ceux qui exercent le pouvoir en son nom dans n'importe quelle Église ; ou faut-il l'entendre seulement du chef de l'Église universelle? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'évêque peut accorder des indulgences?

Deux objections veulent prouver que « même l'évêque ne peut pas accorder des indulgences ». — La première fait observer que « le trésor de l'Église est commun à toute l'Église. Or, ce qui est commun à toute l'Église ne peut être dispensé que par celui qui préside à toute l'Église. Donc seul le Pape peut accorder des indulgences ». — La seconde objection déclare que « nul ne peut remettre les peines déterminées par le droit, si ce n'est celui qui a le pouvoir de constituer le droit. Or, les peines satisfactoires pour les péchés sont déterminées dans le droit. Donc remettre ces sortes de peines est au pouvoir du Pape seul, qui constitue le droit ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il y a la coutume de l'Église, selon laquelle les évêques donnent des indulgences ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Pape a la plénitude du pouvoir pontifical, comme le roi dans son royaume. Or, les évêques sont pris à l'effet de partager sa sollicitude, comme juges préposés à chaque cité », tête d'un diocèse. « Et c'est pour cela qu'eux seuls sont appelés *frères*, par le Pape, dans ses lettres ; tous les autres sont appelés *fils* ». Ils gouvernent donc l'Église, dans une de ses parties, comme le Pape gouverne l'Église dans sa totalité. Ils demeurent *subordonnés* par rapport au Pape, comme le sont les autres membres de l'Église. Mais ils ne sont pas que *fils*, par rapport à lui. Ils sont *frères*. Et cela veut dire que chacun d'eux a plein pouvoir, dans la partie de l'Église universelle qui lui est confiée, comme le Pape a plein pouvoir dans l'Église universelle. En quelque sorte et dans un sens très vrai, l'évêque, dans son Église, est

comme le Pape dans l'Église universelle. Il n'est pas le Pape; mais il est pape, comme le Pape, c'est-à-dire évêque préposé au gouvernement de son Église comme le Pape est évêque préposé au gouvernement de l'Église. Et nous savons que dans la primitive Église ou même à l'époque des Pères, les évêques des diverses Églises portaient eux aussi le nom de pape. Voilà le sens profond de ce nom de *frères* que le Souverain Pontife donne aux évêques, dans ses actes Pontificaux, réservant pour les autres fidèles le nom de *fils*. Seulement, s'ils ont, dans leurs Églises respectives, plein pouvoir comme le Souverain Pontife dans l'Église universelle, et si, à ce titre, au lieu d'être eux-mêmes *gouvernés*, comme le sont les autres membres de l'Église, ils gouvernent comme le Pape gouverne, il n'en demeure pas moins que le Pape est aussi leur chef, parce qu'il est le chef de toute l'Église. C'est lui qui leur confie ou leur commet à gouverner la portion de l'Église universelle qu'ils gouvernent sous son gouvernement suprême. « Et voilà pourquoi le pouvoir d'accorder les indulgences réside pleinement dans le Pape; parce qu'il peut les distribuer comme il veut, pourvu seulement qu'existe une cause légitime. Dans les évêques, au contraire, ce pouvoir est taxé selon la détermination du Pape. Et de là vient qu'ils peuvent accorder des indulgences selon qu'il leur est taxé et non davantage.

Et, par là », déclare saint Thomas, « on voit la réponse aux objections ».

L'évêque peut disposer du trésor de l'Église ; car il est préposé au gouvernement de l'Église dans l'une de ses parties. Mais il ne peut en disposer que selon la détermination à lui fixée par le Souverain Pontife qui est préposé au gouvernement de l'Église dans son universalité. — Saint Thomas se pose une dernière question au sujet du pouvoir d'accorder les indulgences. Et c'est de savoir si celui qui est en état de péché mortel peut accorder les indulgences. Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si celui qui est dans le péché mortel peut accorder les indulgences?

Deux objections veulent prouver que « celui qui est dans le péché mortel ne peut pas accorder les indulgences ». — La première déclare que « le ruisseau qui ne reçoit plus de la source ne peut rien donner. Or, le prélat qui est dans le péché mortel ne reçoit plus de la source de la grâce, qui est l'Esprit-Saint. Donc il ne peut pas donner aux autres, en accordant des indulgences ». — La seconde objection dit que « c'est chose plus grande d'accorder des indulgences que d'en recevoir. Or, celui qui est dans le péché mortel ne peut pas recevoir, comme il sera dit (q. 27, art. 1). Donc il ne peut pas donner ».

L'argument *sed contra* oppose que « les indulgences se font par le pouvoir commis aux prélats de l'Église. Or, le péché mortel n'enlève pas le pouvoir, mais la sainteté. Donc celui qui est dans le péché mortel peut accorder les indulgences ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « faire les indulgences appartient à la juridiction. Or, par le péché, l'homme ne perd pas la juridiction. Et c'est pourquoi les indulgences ont la même valeur si elles sont faites par celui qui est dans le péché mortel, qu'elles auraient si elles étaient faites par quelqu'un de très saint : c'est qu'en effet celui qui donne l'indulgence ne remet pas la peine à laquelle on est obligé, par la vertu de ses mérites, mais par la vertu des mérites renfermés dans les trésors de l'Église ».

L'*ad primum* fait observer que « ce prélat qui accorde les indulgences quand il est dans le péché mortel ne donne rien de ce qui est à lui. Et voilà pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il reçoive de la source pour que les indulgences aient leur valeur ».

L'*ad secundum* accorde que « c'est chose plus grande de faire les indulgences que de les recevoir, quant au pouvoir; mais c'est chose moindre quant à la propre utilité ». Il est évident

que celui qui a le pouvoir d'accorder les indulgences est supérieur, dans l'ordre du pouvoir, à celui qui seulement reçoit les indulgences. Mais celui-ci a un plus grand bénéfice.

Ceux-là seuls ont le pouvoir d'accorder les indulgences, qui sont préposés au gouvernement de l'Église dans son universalité ou dans quelqu'une de ses parties. Ce sont le Souverain Pontife et les évêques, soit par eux-mêmes, soit par ceux à qui ils commettraient cet office. Et quiconque a le pouvoir d'accorder les indulgences les accorde validement et dans toute leur étendue, quand il le fait dans les conditions voulues, quel que puisse être d'ailleurs son propre état de conscience. — Nous devons nous occuper maintenant de ceux pour qui l'indulgence a sa valeur ou de ceux qui peuvent en bénéficier. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVII

DE CEUX POUR QUI L'INDULGENCE VAUT

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'indulgence vaut pour ceux qui sont dans le péché mortel?
2° Si elle vaut pour les religieux?
3° Si elle vaut pour celui qui ne fait pas ce pourquoi l'indulgence est donnée?
4° Si elle vaut pour celui qui accorde l'indulgence?

Les quatre articles de cette question sont tirés de la distinction XX, q. 1, art. 5.

Article Premier.

Si l'indulgence vaut pour ceux qui sont dans le péché mortel?

Deux objections veulent prouver que « l'indulgence vaut pour ceux qui sont dans le péché mortel ». — La première arguë de ce que « quelqu'un peut mériter à un autre, même si cet autre est dans le péché mortel, la grâce et une foule d'autres biens. Or, les indulgences ont leur efficacité de ce que les mérites des saints sont appliqués à tel sujet déterminé. Donc elles ont leur effet en ceux qui sont dans le péché mortel ». — La seconde objection déclare que « plus le besoin est grand, plus la miséricorde a lieu de s'exercer. Or, celui qui est dans le péché mortel est au plus haut point dans le besoin. Donc c'est à lui surtout que doit se faire la miséricorde par les indulgences.

L'argument *sed contra* dit qu' « un membre mort ne reçoit

pas l'influence des autres qui sont vivants. Or, celui qui est dans le péché mortel est comme un membre mort. Donc par les indulgences il ne reçoit pas l'influence des mérites des membres vivants ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns (B. Albert-le-Grand, IV *Sent.*, dist. XX, art. 18, q. 2) disent que les indulgences valent même à ceux qui sont dans le péché mortel. Non pas qu'elles aient une valeur pour la rémission de la peine; car la peine ne peut être remise à personne à moins que la coulpe ne lui soit remise déjà : et celui qui n'a pas reçu de Dieu la rémission de la coulpe, ne peut pas recevoir des ministres de l'Église la rémission de la peine, ni dans les indulgences, ni dans le for pénitentiel. Mais, cependant, elles ont une valeur, pour eux, à l'effet d'obtenir la grâce. — Cette opinion », déclare saint Thomas, « ne semble pas être vraie. Bien que, en effet, les mérites qui sont communiqués par l'indulgence, puissent valoir à l'effet de mériter la grâce, toutefois ils ne sont pas distribués pour cela, mais déterminément pour la rémission de la peine. Et c'est pourquoi ils n'ont pas de valeur pour ceux qui sont dans le péché mortel. De là vient que pour toutes les indulgences il est fait mention de *ceux qui sont vraiment contrits et confessés*. Si la communication se faisait en cette manière : Je vous rends participant des mérites de toute l'Église, ou de telle congrégation, ou de telle personne particulière, dans ce cas elle pourrait valoir pour mériter quelque chose à celui qui est dans le péché mortel, comme le disait l'opinion précitée.

Et, par là », fait observer saint Thomas, « se trouve résolue la première objection ».

L'*ad secundum* accorde que « celui qui est dans le péché mortel est davantage dans le besoin; mais il est moins apte à recevoir ».

L'indulgence n'est donnée qu'en vue ou en fonction d'une valeur satisfactoire; elle ne vaut que pour acquitter la peine du péché qui demeure quand le péché est remis. Il s'ensuit

manifestement que nul ne peut bénéficier de l'indulgence tant qu'il est en état de péché mortel. — S'ensuit-il que tous les justes ou tous ceux qui sont en état de grâce puissent bénéficier des indulgences. Et, par exemple, les religieux sont-ils compris parmi ceux qui peuvent en bénéficier. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les indulgences valent pour les religieux?

Deux objections veulent prouver que « les indulgences ne valent point pour les religieux ». — La première déclare qu' « il ne convient pas de subvenir à ceux qui de leur trop-plein subviennent aux autres. Or, c'est du trop-plein d'œuvres satisfactoires se trouvant dans les religieux qu'on subvient aux autres par les indulgences. Donc il ne convient pas qu'on subvienne à eux par les indulgences ». — La seconde objection dit que « dans l'Église on ne doit rien faire qui amène la dissolution de la religion. Or, si les indulgences valaient pour les religieux, ce serait une occasion de dissolution de la discipline régulière. Les religieux, en effet, seraient trop en quête de ces sortes d'indulgences et ils négligeraient les peines qui leur sont imposées au chapitre. Donc les indulgences ne valent point pour les religieux ».

L'argument *sed contra* fait observer que « nul ne doit trouver son dommage dans le bien. Or, la religion est un bien. Donc les religieux n'encourent pas ce dommage, que les indulgences n'aient point de valeur pour eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tant pour les séculiers que pour les religieux, les indulgences ont leur valeur, pourvu seulement qu'ils soient dans la charité et qu'ils observent ce pour quoi les indulgences sont concédées. Et, en effet, les religieux ne sont pas moins aptes à être aidés par les mérites des autres que ne le sont les séculiers ».

L'*ad primum* accorde que « le religieux est dans l'état de per-

fection ; mais cependant il ne peut pas vivre sans péché », nul n'étant indemne de péché tant qu'il vit sur cette terre. « Et voilà pourquoi, s'il lui arrive d'être obligé à la peine pour quelque péché commis, il peut en être libéré par l'indulgence. Il n'y a pas d'inconvénient, en effet, à ce que celui qui est purement et simplement dans la surabondance, se trouve, à un moment et sur un certain point, dans le besoin ; et, pour autant, il est dans un état où l'on peut lui prêter secours. Aussi bien est-il dit, *aux Galates*, ch. VI (v. 2) : *Portez les fardeaux les uns des autres* ».

L'*ad secundum* déclare que « les indulgences ne doivent pas être un motif de porter atteinte à la discipline régulière, attendu que les religieux méritent davantage, quant à la récompense essentielle » de la gloire dans le ciel, « en observant leur règle, qu'en cherchant à gagner des indulgences ; bien que cela leur donne moins quant à la rémission de la peine, qui d'ailleurs est un moindre bien. — Il y a, du reste, que les indulgences ne remettent point la peine enjointe au chapitre ; parce que le chapitre est plutôt un for judiciaire qu'un for pénitentiel : et de là vient que même quelqu'un qui n'est pas prêtre peut tenir le chapitre. La peine dont l'indulgence libère est celle qui est enjointe ou qui est due pour le péché au for pénitentiel ».

Nul doute que les religieux ne puissent bénéficier des indulgences, dans les limites où leur règle leur permet d'accomplir ce qui est prescrit pour que l'indulgence soit obtenue. — Mais ceci nous amène à nous poser une autre question. Est-il de toute nécessité pour gagner une indulgence qu'on fasse ou qu'on accomplisse ce qui est prescrit à ce sujet ; ou bien se pourrait-il qu'on gagne quelquefois l'indulgence, même en ne le faisant pas. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'indulgence peut quelquefois être donnée à celui qui ne fait pas ce pour quoi l'indulgence est donnée?

Deux objections veulent prouver que « l'indulgence peut quelquefois être donnée à celui qui ne fait pas ce pour quoi l'indulgence est donnée ». — La première arguë de ce que « *la volonté d'agir est tenue pour l'acte lui-même*, quand il s'agit de quelqu'un qui ne peut pas agir (cf. q. 10, art. 2, arg. 2). Or, parfois, l'indulgence est donnée en raison d'une aumône à faire, que ne peut pas faire un pauvre, qui cependant la ferait volontiers s'il le pouvait. Donc l'indulgence a pour lui sa valeur ». — La seconde objection déclare que « l'un peut satisfaire pour l'autre. Or, l'indulgence agit, pour la rémission de la peine, comme la satisfaction. Donc l'un peut recevoir l'indulgence pour un autre. Et, par suite, celui-ci, qui ne fait pas ce pour quoi l'indulgence est donnée, gagne cependant l'indulgence ».

L'argument *sed contra* fait observer que « si l'on enlève la cause, l'effet est enlevé. Si donc quelqu'un ne fait pas ce pour quoi l'indulgence est donnée et qui est la cause de l'indulgence, celui-là ne reçoit pas l'indulgence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si l'on ne remplit pas la condition, ce qui est donné sous condition n'est pas obtenu. Puis donc que l'indulgence est donnée sous cette condition, que quelqu'un fasse ou donne quelque chose, s'il ne le réalise pas, il n'obtient pas l'indulgence ».

L'*ad primum* dit que « le principe » invoqué par l'objection « s'entend par rapport à la récompense essentielle, mais non par rapport à certains avantages accidentels, comme est la rémission de la peine et autres choses de ce genre ».

L'*ad secundum* répond que « s'il s'agit de son œuvre propre, chacun peut, par son intention, l'appliquer à qui il voudra. Et voilà pourquoi il peut satisfaire pour qui il veut. Mais l'indulgence ne peut être appliquée à un autre que selon l'inten-

tion de celui qui la donne. Et c'est pourquoi, si lui l'applique à celui qui fait ou donne ceci ou cela, celui qui fait ou donne cette chose ne peut pas transférer l'intention à un autre. Toutefois, si l'indulgence était accordée dans cette forme, *Celui qui fait telle chose ou celui pour qui il fait telle chose aura tant d'indulgence*, l'indulgence vaudrait à celui pour qui la chose serait faite. Et, cependant, celui qui accomplit l'œuvre ne donnerait pas l'indulgence à un autre ; mais c'est celui qui concédérait l'indulgence sous cette forme ». Le nouveau Droit canon déclare qu'en fait nul ne peut appliquer à d'autres qui vivent sur la terre les indulgences qu'il gagne lui-même (can. 930).

La réponse que nous venons de lire doit être soigneusement notée. Elle nous permet d'entendre comme il le faut l'usage constant parmi les fidèles de gagner des indulgences pour les âmes du purgatoire. Il est évident que les âmes du purgatoire ne font pas et ne peuvent pas faire ce qui est marqué pour que l'indulgence soit gagnée. Mais, comme le déclare le nouveau Droit canon, toutes les indulgences que concède le Souverain Pontife, à moins d'une réserve expresse, sont applicables aux âmes du purgatoire. Il s'ensuit que ceux qui gagnent ces indulgences en faisant ce qui est prescrit, peuvent se départir du bénéfice de l'indulgence et le transférer, s'ils le veulent, aux âmes du purgatoire. — Un dernier point qui nous reste à examiner est celui de savoir si l'indulgence vaut pour celui qui accorde l'indulgence. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'indulgence vaut pour celui qui accorde l'indulgence?

Trois objections veulent prouver que « l'indulgence ne vaut point pour celui qui l'accorde ». — La première dit que « la concession des indulgences relève de la juridiction. Or, nul ne peut exercer sur lui-même ce qui est de la juridiction » ; car la

juridiction se dit par rapport à un autre. « Donc nul ne peut participer aux indulgences qu'il concède ». — La deuxième objection fait observer que « s'il en était ainsi, celui qui donne l'indulgence pourrait se remettre à lui-même la peine de tous ses péchés pour quelque pratique infime, et, ainsi, pécher impunément. Ce qui paraît absurde ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « il appartient au même pouvoir d'accorder les indulgences et d'excommunier. Or, quelqu'un ne peut pas s'excommunier lui-même. Donc il ne peut pas, non plus, participer à l'indulgence qu'il accorde ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans ce cas, celui qui donne les indulgences serait d'une condition pire que les autres, puisqu'il ne pourrait pas user du trésor de l'Église qu'il dispenserait aux autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'indulgence doit être donnée pour une certaine cause en vue de ce que tel sujet par l'indulgence soit provoqué à quelque acte qui tourne au bien de l'Église et à l'honneur de Dieu. Or, le prélat, à qui est confié le soin de propager le bien de l'Église et l'honneur de Dieu, n'a pas de raison de se provoquer lui-même à cela. Et c'est pourquoi il ne peut pas s'accorder à lui-même quelque indulgence. Mais il peut user de l'indulgence qu'il concède aux autres parce qu'il est pour ceux-ci une raison d'accorder l'indulgence ».

L'*ad primum* accorde que « quelqu'un ne peut pas exercer sur lui-même l'acte de la juridiction. Mais le prélat peut user des choses qui sont accordées aux autres par l'autorité de la juridiction, tant dans les choses temporelles que dans les choses spirituelles. C'est ainsi que le prêtre prend lui-même l'Eucharistie qu'il donne aux autres. Et, pareillement, aussi, l'évêque peut recevoir pour lui les suffrages de l'Église qu'il dispense aux autres, dont l'effet immédiat est la rémission de la peine par les indulgences et non ce qui est de la juridiction ».

Pour l'*ad secundum*, saint Thomas déclare que « la solution se voit par ce qui a été dit ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'excommunication est proférée par mode de sentence ; et nul ne peut porter une sentence

contre lui-même : attendu que, dans le jugement, il ne se peut pas que le juge et le coupable soient une même personne. Mais l'indulgence se donne non par mode de sentence, mais par mode d'une certaine dispensation, que l'homme peut s'accorder à lui-même ».

Au pouvoir des clefs, dans l'Église, se rattache et appartient le pouvoir d'accorder des indulgences. Ce pouvoir consiste à puiser dans le trésor, de soi inépuisable parce qu'il dépasse tous les besoins de l'Église et qu'il est infini, des mérites acquis par Jésus-Christ et tous les saints, en vue de la peine qui reste due à la justice de Dieu après la rémission des péchés, et qui se trouvera acquittée, sans qu'il en demeure plus rien, dans la mesure où sera communiquée la satisfaction déjà donnée à la justice de Dieu par les œuvres satisfactoires de Jésus-Christ et des saints. Pour bénéficier de cette faveur, il faut que le sujet soit dans la charité de l'Église, qui unit entre eux tous les membres du corps mystique de Jésus-Christ. Et, comme c'est par l'autorité du chef de l'Église, constituée en société visible sur la terre, que se fait la dispensation du trésor dont il s'agit, il faut évidemment que celui qui doit en bénéficier fasse partie de cette société, c'est-à-dire qu'il appartienne à l'Église par le baptême. D'autre part, comme les œuvres satisfactoires des saints ont été accomplies pour l'honneur de Dieu et le bien de l'Église, il faut qu'une œuvre accomplie à cette fin établisse la communication entre l'intention des saints et le bénéficiaire de l'indulgence. C'est au Souverain Pontife qu'il appartient, purement et simplement, de pouvoir accorder les indulgences, pour le motif ou la cause que lui-même détermine et dans les limites qu'il juge à propos. Les autres prélats, ou supérieurs, dans l'Église, n'accordent d'indulgences que dans la mesure où le Souverain Pontife leur en concède le pouvoir. Seules, les indulgences accordées par le Souverain Pontife sont applicables aux âmes du purgatoire : et, de soi, elles le sont toutes, à moins que le contraire ne soit exprimé dans l'acte de la concession.

Au début du traité de la Pénitence, quand saint Thomas fixait la distribution de ce traité, dans l'introduction à la question 84 de la Troisième Partie de la *Somme théologique*, le saint Docteur nous annonçait six parties : de la pénitence elle-même; de son effet; de ses parties; de ceux qui en sont le sujet; du pouvoir des clefs; de sa solennité. Nous avons vu que la marche du traité avait été interrompue par la mort du saint Docteur au début de la troisième subdivision. On y a suppléé en prenant, dans le Commentaire de saint Thomas lui-même sur les *Sentences*, les questions qui se rapportaient aux matières annoncées dans l'introduction. Et c'est ainsi que nous avons vu ce qui devait avoir trait aux parties de la pénitence; aux sujets de ce sacrement; au pouvoir des clefs. Il ne nous reste plus que la dernière des six subdivisions annoncées, celle qui a trait à la solennité du sacrement. Elle va faire l'objet de la question suivante, qui sera la dernière du traité de la pénitence.

QUESTION XXVIII

DE LA SOLENNITÉ DE LA PÉNITENCE

Cette question comprend trois articles :

1° Si quelque pénitence peut être publiée ou solennisée?
2° Si la pénitence solennelle peut être réitérée?
3° Du rite de la pénitence solennelle?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XIV, q. 1, art. 5.

Article Premier.

Si quelque pénitence doit être publiée ou solennisée?

Cet article premier et les deux autres qui vont suivre se rapportent à des pratiques qui ne sont plus en usage maintenant. Elles l'étaient, au contraire, et avec un apparat extérieur très impressionnant, à l'époque où vivait saint Thomas. Bien qu'ils n'aient plus pour nous qu'un intérêt historique, ces articles du saint Docteur ne laissent pas que de compléter excellemment le traité de la pénitence considérée dans son intégrité ou selon qu'il a pu se présenter au cours des siècles dans la vie des fidèles.

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de pénitence qui doive être publiée ou solennisée ». — La première dit qu' « il n'est point permis au prêtre, même sous la pression des menaces, d'avouer le péché de quelqu'un, quelque public que soit ce péché. Or, par la pénitence solennelle, le péché est publié. Donc il ne doit pas y avoir de pénitence solennelle ».

— La deuxième objection déclare que « le jugement doit être selon la condition du for. Puis donc que la pénitence est un certain jugement qui s'exerce au for caché, elle ne doit pas être publiée ou solennisée ». — La troisième objection fait observer que « *la pénitence ramène tous les défauts à la perfection*, comme le dit saint Ambroise » (ou plutôt, le Pseudo-Augustin, *Hypognost.*, ch. IX). Or, la solennité fait le contraire; car elle enchaîne le pénitent à de multiples défauts » ou pénalités : « c'est ainsi qu'un laïque ne peut pas, après la pénitence solennelle, être promu à la cléricature; ni, un clerc, aux Ordres supérieurs. Donc la pénitence ne doit pas être solennisée ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « la pénitence est un sacrement. Or, dans tout sacrement il est usé d'une certaine solennité. Donc elle doit être aussi dans la pénitence ». — Le second argument déclare que « le remède doit correspondre au mal. Or, le péché est quelquefois public, et provoque par l'exemple à de nombreux péchés. Donc la pénitence, aussi, qui en est le remède, doit être publique et solennelle, pour l'édification d'un grand nombre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il faut qu'il y ait quelque pénitence publique et solennelle, pour quatre raisons. — D'abord, pour que le péché public ait son remède public. — Secondement, parce que celui qui a commis quelque crime extrêmement grave est digne de la plus grande confusion en ce monde. — Troisièmement, pour inspirer aux autres la terreur. — Quatrièmement, pour servir d'exemple en vue de la pénitence : afin que ceux qui sont tenus par de graves péchés ne désespèrent point » et fassent pénitence.

L'*ad primum* fait observer que « le prêtre ne révèle point la confession en enjoignant une telle pénitence, bien qu'elle fasse supposer que le sujet a commis quelque péché énorme. C'est qu'en effet, la peine ne fait pas connaître avec certitude la faute, puisque quelquefois l'un fait la pénitence pour un autre. Et c'est ainsi qu'on lit dans les *Vies des Pères* (liv. III, ch. XII; liv. V, v. 27), au sujet d'un religieux, que pour provoquer à la pénitence son compagnon, lui-même fit la pénitence avec

lui. Que si le péché est public, c'est le pénitent lui-même, qui, en faisant la pénitence, manifeste qu'il a confessé son péché ». Ce n'est donc pas, comme le supposait l'objection, une violation du secret de la confession, qui serait imputable au prêtre qui a entendu cette confession.

L'*ad secundum* dit que « la pénitence solennelle, quant à son injonction, ne sort pas du for occulte : car, de même que quelqu'un se confesse dans le secret, c'est aussi dans le secret que la pénitence lui est enjointe. C'est l'exécution, qui sort du for caché. Et à cela il n'y a pas d'inconvénient ».

L'*ad tertium* déclare que « la pénitence, bien qu'elle répare tous les défauts en rétablissant dans la grâce première » devant Dieu, « ne rétablit pas cependant dans l'ancienne dignité » devant l'Église. « Et c'est pourquoi aussi les femmes, après qu'elles ont fait pénitence de la fornication, ne reçoivent pas le voile, parce qu'elles ne recouvrent pas la dignité de la virginité. Pareillement, après la pénitence publique, le pécheur ne revient pas à cette dignité qu'il puisse être admis à la cléricature, et l'évêque qui l'ordonnerait doit être privé du pouvoir d'ordonner ; à moins que les besoins de l'Église ne le demandent, vu la coutume : dans ce cas, en effet, le sujet peut être reçu aux Ordres mineurs ; mais non aux Ordres sacrés. D'abord, à cause de la dignité de ces Ordres. Secondement, par crainte de récidive. Troisièmement, pour éviter le scandale qui pourrait surgir dans le peuple au souvenir des péchés précédents. Quatrièmement, parce qu'un tel sujet n'aurait pas le front de corriger les autres, son propre péché ayant été public ».

La pénitence publique et solennelle, dont nous dirons bientôt, à l'article 3, la solennité, selon qu'elle se pratiquait dans l'Église aux beaux temps de la chrétienté, avait sa haute raison d'être en ces temps où l'Église pouvait, sans réserves, commander aux fidèles, en vue de leur bien spirituel, même dans l'ordre des manifestations extérieures de leur vie religieuse. Elle était de la plus grande utilité pour inculquer la sainteté des lois de Dieu et de l'Église et pour inspirer l'horreur des crimes particulièrement indignes du nom chrétien. — Mais

cette excellence et cette haute utilité de la pénitence solennelle faisait-elle qu'on dût la renouveler ou la réitérer quand il s'agissait d'un même sujet. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la pénitence solennelle peut être réitérée?

Deux objections veulent prouver que « la pénitence solennelle peut être réitérée ». — La première arguë de ce que « les sacrements qui n'impriment pas un caractère sont réitérés avec leur solennité; comme l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, et autres de ce genre. Or, la pénitence n'imprime pas un caractère. Donc elle doit être réitérée avec sa solennité ». — La seconde objection déclare que « la pénitence est solennisée à cause de la gravité et de la notoriété du péché. Or, après avoir fait cette pénitence, il arrive que le même sujet commet des péchés semblables, ou même plus graves. Donc la pénitence solennelle doit être de nouveau pratiquée ».

L'argument *sed contra* dit que « la pénitence solennelle signifie l'expulsion du premier homme du paradis terrestre » après son péché, comme s'en explique saint Augustin dans sa lettre *à Macédonius* (ch. III). « Or, cette expulsion a été faite une fois seulement. Donc la pénitence solennelle, aussi, ne doit être faite qu'une fois seulement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la pénitence solennelle ne doit pas être réitérée, pour trois raisons. — Premièrement, de peur que le renouvellement ne l'avilisse. — Deuxièmement, en raison de sa signification », comme il vient d'être dit à l'argument *sed contra*. — « Troisièmement, parce que la solennité est comme une certaine profession de se conserver perpétuellement », pour tout le reste de sa vie présente, « dans l'acte de la pénitence ; et, par suite, le renouvellement s'oppose à la solennité. — Toutefois » ajoute saint Thomas, « si le pécheur retombe ensuite dans le péché, l'accès à la pénitence ne lui est pas fermé ; seulement, la pénitence solennelle ne doit pas lui être enjointe de nouveau ».

L'*ad primum* fait observer que « dans les sacrements où la solennité est réitérée, le renouvellement ne s'oppose pas à la solennité, comme il arrive pour la pénitence. Et c'est pourquoi il n'y a pas parité ».

L'*ad secundum* dit que « si en raison du crime, la même pénitence devait être infligée au pécheur », comme le veut l'objection, « toutefois le renouvellement de la solennité ne convient pas, pour les causes qui ont été assignées ».

Même aux beaux temps de la chrétienté où la pénitence solennelle pouvait se pratiquer avec tout l'éclat que nous allons dire, il ne convenait pas que cette pénitence solennelle fût enjointe plus d'une fois au même sujet. Sa solennité même faisait que son renouvellement n'était pas possible. — Mais quelle était bien cette solennité de la pénitence, qui faisait d'elle quelque chose de si exceptionnellement grave. Saint Thomas va nous le dire, en s'appliquant à le justifier, à l'article qui suit.

Article III.

Si le rite de la pénitence solennelle est à propos?

Trois objections veulent prouver que le rite de la pénitence solennelle ne convenait pas. Et chacune d'elles détaille l'un des inconvénients supposés. — La première dit que « la pénitence solennelle ne doit pas être imposée aux femmes. Et, en effet, l'homme à qui est imposée la pénitence solennelle doit couper ses cheveux. Or, cela ne convient pas à la femme ; comme on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 5 et suiv.). Donc la femme ne doit pas faire la pénitence solennelle ». — La deuxième objection déclare qu' « elle doit être imposée aux clercs. Elle est imposée, en effet, en raison de la gravité du délit. Or, le même péché est plus grave dans un clerc que dans un laïque. Donc la pénitence solennelle doit être imposée au clerc plutôt qu'au laïque ». — La troisième objection déclare qu' « elle doit pouvoir être imposée par n'importe quel prêtre »

et non pas seulement par l'évêque, comme le voulait l'usage. C'est qu'en effet « absoudre au for pénitentiel appartient à celui qui a les clefs. Or, le simple prêtre a les clefs », au sens premier et le plus essentiel, qui est de pouvoir remettre les péchés par l'absolution sacramentelle. « Donc le simple prêtre » et non pas seulement l'évêque, « peut être le ministre de cette pénitence ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*. Il suffit que la pratique de l'Église fût ce qu'elle était; puisque la pratique de l'Église se justifie par elle-même.

Au corps de l'article, saint Thomas va se contenter de décrire cette pratique de l'Église. Il nous avertit que « toute pénitence solennelle est publique; mais non inversement.

La pénitence solennelle, en effet, se pratique comme il suit.

Au début du carême, ces sortes de pénitents se présentent avec leurs prêtres aux évêques des cités, devant les portes de l'église, revêtus d'un sac, nu pieds, les yeux baissés, et les cheveux coupés. Quand ils sont introduits dans l'église, l'évêque avec tout le clergé dit pour eux les sept psaumes de la pénitence. Ensuite, il leur impose les mains en les aspergeant d'eau bénite, répand la cendre sur leurs têtes, leur met un cilice autour du cou, et leur déclare, les larmes dans la voix, que comme Adam a été chassé du paradis, de même eux sont chassés de l'église. Et il ordonne aux ministres de les expulser de l'église, le clergé les poursuivant avec ce répons : *A la sueur de ton front*, etc. — Chaque année, le jour de la Cène du Seigneur », c'est-à-dire le Jeudi-Saint, « ils sont ramenés par leurs prêtres dans l'église; et ils y demeureront jusqu'à l'octave de Pâques; de telle sorte cependant qu'ils ne seront pas communiés et qu'ils ne recevront pas la paix. — Il en sera ainsi, chaque année, tant que l'entrée de l'église leur est interdite. — La réconciliation dernière est réservée à l'évêque, à qui seul il appartient d'imposer la pénitence solennelle.

Cette pénitence peut être imposée aux hommes et aux femmes; mais non pas aux clers, en raison du scandale.

C'est qu'en effet une telle pénitence ne doit être imposée que pour un péché qui *a remué toute la ville*.

La pénitence publique et non solennelle, qui se fait à la face de l'Église, mais non avec la solennité que nous venons de décrire, comme le pèlerinage de par le monde avec le bâton d'une coudée, celle-là peut être réitérée; et elle peut être enjointe par un simple prêtre; et elle peut aussi être imposée à un clerc.

Quelquefois cependant la pénitence solennelle est appelée publique. Et, à cause de cela, certains textes parlent différemment de la pénitence solennelle ».

L'*ad primum* répond que « la femme porte la chevelure en signe de sujétion; et non pas l'homme. De là vient qu'il ne convient pas que dans la pénitence la femme dépose sa chevelure, comme cela convient à l'homme ». — On remarquera le mot de cet *ad primum*, que la femme porte la chevelure en signe de sujétion. Ne serait-ce point pour cela et pour mieux marquer l'émancipation de la femme, que de nos jours s'est introduite la mode des cheveux courts? Toujours est-il qu'au temps de Jeanne d'Arc, le fait de porter les cheveux courts, comme celui de porter un habit d'homme, lui fut imputé à crime. Ses juges avaient le tort de ne pas reconnaître la mission divine de la Pucelle, qui légitimait, pour elle, ce qui, pour d'autres, en effet, aurait été justement considérée comme répréhensible.

L'*ad secundum* accorde que « dans un même genre de péché, le clerc pèche plus gravement que le laïque; mais, cependant, on ne lui impose pas la pénitence solennelle, pour ne pas exposer au mépris le caractère de l'Ordre. Aussi bien n'est-ce pas à la personne, mais à l'Ordre, que s'applique la concession ».

L'*ad tertium* déclare que « les grands péchés demandent un soin plus grand à l'effet d'être guéris. Et c'est pourquoi l'injonction de la pénitence solennelle, qui ne se fait que pour les péchés les plus graves, est réservée à l'évêque seul ».

Rien de plus imposant que ce rite de la pénitence solennelle, tel que saint Thomas vient de nous le rappeler, qui pouvait se pratiquer aux temps où la foi régnait en souveraine parmi les peuples de la chrétienté. L'histoire a gardé le souvenir d'un de ces exemples de pénitence publique et solennelle, ou, du moins, de quelque chose qui s'y rattachait, ayant particulièrement frappé l'imagination, et dont, parfois, ont voulu abuser les ennemis de l'Église. Il s'agit de la pénitence imposée par le pape Grégoire VII à l'empereur d'Allemagne Henri IV. Elle se déroula à Canossa. Et ce nom demeure, à ce titre, particulièrement célèbre dans l'histoire.

La question de la solennité de la pénitence ou de la pénitence solennelle devait être la dernière du traité de la pénitence. Un nouveau traité se présente à nous maintenant. C'est celui de l'Extrême-Onction. Nous savons par ce que saint Thomas nous a dit dans le traité des sacrements en général, pourquoi le traité de l'Extrême-Onction doit venir après celui de la pénitence. Le sacrement de l'Extrême-Onction appartient au groupe des sacrements destinés à procurer le bien de la vie chrétienne dans l'individu humain comme tel. Deux autres sacrements, que nous aurons à étudier plus tard, seront destinés à procurer le bien de la vie chrétienne en ce que cette vie chrétienne a de social, si l'on peut ainsi dire. Ce seront l'Ordre et le mariage. Le bien de la vie chrétienne dans l'individu humain comme tel devait être promu, d'abord, d'une façon directe ou en soi. A cet effet ont été ordonnés les trois premiers sacrements du baptême, de la confirmation, et de l'Eucharistie. D'une façon indirecte ou comme par occasion et à supposer que cette vie chrétienne eût été perdue par le péché, deux autres sacrements seraient destinés à la rétablir. Ce sont la pénitence et l'Extrême-Onction. Nous avons vu la pénitence. Il ne nous reste plus qu'à considérer l'Extrême-Onction.

« Ce traité comprendra cinq questions ». Elles sont tirées du Commentaire sur les *Sentences*, livre IV, distinction XXIII. « On y considère, premièrement, ce qui est essentiel à ce sacre-

ment et son institution (q. 29). Deuxièmement, son effet (q. 30). Troisièmement, son ministre (q. 31) ; quatrièmement, celui à qui il doit être conféré et en laquelle de ses parties (q. 32) ; cinquièmement, » son renouvellement ou « sa réitération » (q. 33). — D'abord, ce qui lui est essentiel et son institution. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIX

DE L'ESSENCE DE L'EXTRÊME-ONCTION

Cette question comprend neuf articles :

1° Si l'Extrême-Onction est un sacrement ?
2° Si elle est un sacrement un ?
3° Si ce sacrement a été institué par le Christ ?
4° Si l'huile d'olive est la matière qui convient pour ce sacrement ?
5° S'il faut que cette huile soit consacrée ?
6° Si la matière de ce sacrement doit être consacrée par l'évêque ?
7° Si ce sacrement a une certaine forme ?
8° Si la forme de ce sacrement doit être proférée par mode de proposition déprécative ?
9° Si la formule proposée est la forme qui convient pour ce sacrement ?

Les trois premiers articles de cette question sont tirés de la distinction XXIII, q. 1, art. 1 ; les trois autres, de l'article 3 ; les trois derniers, de l'article 4.

Bien que nous n'ayons pas cru devoir nous attacher à signaler l'ordre des articles dans les questions qui forment le *Supplément*, parce que ces articles n'ont été distribués dans tel ou tel ordre qu'à l'occasion du texte des *Sentences* dont ils étaient le Commentaire et non selon les exigences intrinsèques d'un ordre directement conçu par saint Thomas lui-même comme dans la *Somme théologique*, nous ferons une exception pour la question dont nous venons de reproduire le sommaire. L'ordre de ces neuf articles rappelle, à s'y méprendre, l'ordre des questions analogues que nous avons rencontrés dans la *Somme théologique*. Les trois premiers regardent le sacrement en lui-même ; les trois suivants, la matière du sacrement ; les trois derniers, sa forme. Et ils se suivent tous, comme il est aisé de le voir, en chacune des trois parties, dans un ordre excellemment logique. — Venons tout de suite au premier de ces neuf articles.

Article Premier.

Si l'Extrême-Onction est un sacrement?

Trois objections veulent prouver que « l'Extrême-Onction n'est pas un sacrement ». — La première fait observer que « si l'on se sert de l'huile pour les infirmes, on s'en sert aussi pour les catéchumènes. Or, l'onction faite avec l'huile aux catéchumènes n'est pas un sacrement. Donc l'Extrême-Onction, non plus, qui se fait avec l'huile aux infirmes ». — La deuxième objection déclare que « les sacrements de l'ancienne loi furent les signes » ou les figures « des sacrements de la nouvelle loi. Or, l'Extrême-Onction n'a point sa figure dans l'ancienne loi. Donc elle n'est pas un sacrement de la nouvelle loi ». — La troisième objection en appelle à ce que « selon saint Denys (*Hiérarchie Ecclésiastique*, ch. v), tout sacrement est pour *purifier*, ou pour *illuminer*, ou pour *parfaire*. Or, l'Extrême-Onction n'est point pour purifier ni pour illuminer, car cela est attribué au seul baptême ; ni pour parfaire, attendu que, selon saint Denys lui-même, cela appartient à la confirmation et à l'Eucharistie. Donc l'Extrême-Onction n'est pas un sacrement ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « les sacrements de l'Église pourvoient suffisamment aux défauts des hommes » ou à ce dont les hommes ont besoin « selon n'importe quel état. Or, pour ceux-là qui vont passer de vie à trépas, il n'est pourvu que par l'Extrême-Onction. Donc l'Extrême-Onction est un sacrement ». — Le second argument rappelle que « les sacrements ne sont pas autre chose que de certains remèdes spirituels. Or, l'Extrême-Onction est un certain remède spirituel ; car elle vaut pour la rémission des péchés, comme on le voit en saint Jacques, v (v. 14, 15). Donc elle est un sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les choses que l'Église fait d'une manière visible, certaines choses sont des sacrements, comme le baptême ; et certaines choses

sont des sacramentaux, comme l'exorcisme. Et il y a, entre les deux, cette différence, qu'on appelle sacrement cette action de l'Église qui atteint l'effet principalement voulu dans l'administration des sacrements ; tandis qu'on appelle du nom de sacramental, cette action qui, bien que n'atteignant pas cet effet, se trouve cependant ordonnée d'une certaine matière à l'action principale qui l'atteint. Or, l'effet voulu dans l'administration des sacrements est la guérison du mal du péché, selon cette parole d'Isaïe, ch. XXVII (v. 9) : *C'est là tout le fruit, que le péché soit enlevé.* Et voilà pourquoi, étant donné que l'Extrême-Onction parvient à cet effet, comme on le voit par les paroles de saint Jacques (ch. V, v. 14, 15) ; que d'ailleurs elle n'est pas ordonnée à un autre sacrement comme lui étant annexée, il s'ensuit que l'Extrême-Onction n'est pas un sacramental, mais un sacrement ».

L'*ad primum* déclare que « l'huile qui sert pour oindre les catéchumènes ne va point, par son action, jusqu'à la rémission du péché, parce que ceci appartient au baptême ; mais, d'une certaine manière, elle dispose au baptême. Et voilà pourquoi cette onction n'est pas un sacrement, comme l'Extrême-Onction ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « ce sacrement dispose immédiatement l'homme à la gloire» du ciel ; « car c'est à ceux qui vont mourir qu'on le donne. Et parce que dans l'ancienne loi, le temps n'était pas encore venu d'être admis dans la gloire, car *la loi ne conduisait rien à la perfection* (*Héb.*, ch. VII, v. 19) : à cause de cela, il ne pouvait y être figuré par quelque sacrement qui lui corresponde, comme par une figure de même genre. Toutefois, par des figures éloignées il était représenté dans toutes les guérisons qui sont marquées dans l'ancienne loi ».

L'*ad tertium* dit que « saint Denys ne fait pas mention de l'Extrême-Onction, ni non plus de la pénitence et du mariage, parce que lui n'entend traiter des sacrements que pour autant qu'ils font connaître la disposition ordonnée de la hiérarchie ecclésiastique quant aux ministres et à leurs actions et à ceux que ces actions atteignent. Cependant, comme par l'Extrême-

Onction l'homme reçoit la grâce et la rémission des péchés, il n'est pas douteux qu'il appartient à la vertu d'illuminer et de purifier, comme le baptême; bien qu'elle n'y soit pas également pleine ».

Ce rite de l'Église qui consiste à oindre les malades d'une certaine onction dernière destinée à les préparer à l'entrée immédiate dans le ciel est manifestement un sacrement; puisqu'il est ordonné à produire un effet d'ordre spirituel se rattachant directement à la présence de la grâce dans l'âme. — Mais peut-on dire que ce sacrement soit un? La question se pose, nous l'allons voir, en raison de la multiplicité qu'on y remarque. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'Extrême-Onction est un sacrement *un*?

Trois objections veulent prouver que « l'Extrême-Onction n'est pas un sacrement *un* ». — La première arguë de ce que « l'unité d'une chose se tire de sa matière et de sa forme; attendu que l'être et l'unité ont le même principe. Or la forme de ce sacrement est répétée plusieurs fois, même quand on l'administre en la même circonstance; et, pareillement aussi, la matière est appliquée plusieurs fois au sujet qui est oint, selon ses diverses parties. Donc ce sacrement n'est pas *un* ». — La deuxième objection fait observer que « c'est l'onction elle-même, qui est le sacrement; car il serait ridicule de dire que le sacrement est l'huile. Or, il y a plusieurs onctions. Donc il y a plusieurs sacrements ». — La troisième objection déclare qu' « un seul sacrement doit être accompli par un seul ministre. Or, il peut être des cas où l'Extrême-Onction ne peut pas être accomplie par un seul ministre : tel serait le cas où le prêtre mourrait après avoir fait la première onction ; dans ce cas, un autre prêtre devrait poursuivre et achever. Donc l'Extrême-Onction n'est pas un sacrement qui soit *un* ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « l'onction est ici ce qu'est l'immersion dans le baptême. Or, plusieurs immersions constituent un sacrement (cf. Troisième Partie, q. 66, art. 8). Donc également plusieurs onctions constituent un seul sacrement ». — Le second argument en appelle à ce fait que « si l'Extrême-Onction n'était pas un seul sacrement, il ne faudrait pas pour l'achèvement du sacrement qu'une seconde onction soit faite, attendu que chaque sacrement a en soi son être parfait. Or, cela est faux. Donc l'Extrême-Onction est un sacrement qui est *un* » et non plusieurs.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'*un* numérique, à proprement parler, se dit d'une triple manière. D'abord, comme ce qui est indivisible, qui n'est plusieurs ni en acte ni en puissance : tel, le point ou l'unité. D'une autre manière, comme ce qui est continu, qui est un en acte, mais plusieurs en puissance : ainsi, la ligne. Troisièmement, comme ce qui est parfait ou achevé, qui est constitué de plusieurs parties : ainsi, la maison qui est plusieurs choses, d'une certaine manière, en acte, mais ces choses multiples conviennent en un seul tout. C'est de cette manière que chaque sacrement est un : en tant que la pluralité de choses qui se trouvent dans un sacrement s'unissent pour signifier ou causer quelque chose qui est un. C'est qu'en effet le sacrement est cause en signifiant. Et voilà pourquoi, si une action suffit à réaliser la signification parfaite, l'unité du sacrement consiste dans cette action-là seulement; comme on le voit dans la confirmation. Si la signification peut exister en une et en plusieurs actions, alors le sacrement peut se parfaire et en une action et en plusieurs : comme le baptême en une immersion ou en trois, parce que l'ablution, qui est signifiée dans le baptême, peut être et par une immersion et par plusieurs. Que si la signification ne peut être parfaite que par plusieurs actions, alors plusieurs actions sont de nécessité pour le sacrement : comme on le voit dans l'Eucharistie, parce que le repas corporel, qui signifie le repas spirituel, ne peut se faire qu'à l'aide du boire et du manger. Et, pareillement, aussi, dans ce sacrement » de l'Extrême-Onction : « la guérison des

blessures intérieures ne peut être signifiée d'une manière parfaite qu'en apposant le remède aux diverses racines des blessures. Et voilà pourquoi plusieurs actions sont de nécessité pour la perfection de ce sacrement ».

L'*ad primum* déclare que « la parfaite unité du tout n'est pas enlevée par la diversité de la matière ou de la forme qui est dans les parties du tout. C'est ainsi qu'il n'y a pas une même matière pour la chair et pour l'os qui constituent un seul et même homme, ni une même forme » pour autant qu'elle informe la chair et l'os comme tels, bien qu'il n'y ait pour le tout qu'une même forme substantielle. « Et, semblablement, dans le sacrement de l'Eucharistie et dans ce sacrement de l'Extrême-Onction, la pluralité de la matière et de la forme n'enlève pas l'unité du sacrement ».

L'*ad secundum* accorde que « ces actions sont purement et simplement plusieurs; cependant elles sont unies dans une action parfaite » ou totale « qui est l'onction de tous les membres extérieurs par lesquels se contracte le mal intérieur ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans l'Eucharistie, si après la consécration du pain le prêtre meurt, un autre prêtre peut procéder à la consécration du vin, commençant là même où le premier s'est arrêté, ou aussi il peut commencer, reprenant le tout, et consacrant une autre matière. Mais, dans l'Extrême-Onction, il ne peut pas reprendre au début; il faut toujours qu'il poursuive. C'est qu'en effet, l'onction faite sur la même partie » du corps, « reviendrait à cela même que serait l'acte de consacrer deux fois la même hostie : ce qui ne doit en aucune manière se faire. Il ne s'ensuit d'ailleurs pas que la pluralité des ministres enlève l'unité du sacrement; parce que ces ministres n'agissent qu'à titre d'instruments : et le changement des marteaux n'enlève point l'unité de l'opération de l'ouvrier qui les manie ».

Bien que le rite de l'Extrême-Onction comprenne, dans sa totalité, des onctions multiples et des formules diverses pour chacune de ces onctions, comme nous le verrons dans la suite, il n'en forme pas moins un seul et unique sacrement dont

l'être est constitué par toutes ces diverses parties. — Mais quand est-ce donc que l'être de ce sacrement a été constitué. Devons-nous le faire remonter jusqu'au Christ Lui-même comme jusqu'à l'auteur de son institution. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III

Si ce sacrement a été institué par le Christ?

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement n'a pas été institué par le Christ ». — La première dit qu' « il est fait mention, dans l'Évangile, des sacrements que le Christ a institués : ainsi pour l'Euchartstie et pour le baptême. Or, il n'est fait aucune mention de l'Extrême-Onction. Donc l'Extrême-Onction n'a pas été instituée par le Christ ». — La deuxième objection signale que « le Maître » des *Sentences*, Pierre Lombard, « dit expressément, au livre IV, dist. XXXIII, que ce sacrement a été institué par les Apôtres. Donc le Christ Lui-même par Lui-même ne l'a pas institué ». — La troisième objection en appelle à ce que « le Christ Lui-même a donné le sacrement de l'Eucharistie qu'Il avait institué. Or, Il n'a donné à personne le sacrement de l'Extrême-Onction. Donc il ne l'a pas institué par Lui-même ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que « les sacrements de la loi nouvelle sont plus dignes que ceux de la loi ancienne. Or, tous les sacrements de la loi ancienne furent institués par Dieu Lui-même. Donc, à bien plus forte raison, tous les sacrements de la loi nouvelle tirent leur institution du Christ Lui-même. » — Le second argument fait observer qu' « il appartient au même d'instituer une chose et, quand elle est instituée, de l'écarter. Or, l'Église, qui, dans les successeurs des Apôtres, a la même autorité qu'eurent les Apôtres, ne peut pas enlever » ou faire disparaître « le sacrement de l'Extrême-Onction. Donc ce ne sont pas les Apôtres qui l'ont institué; mais le Christ Lui-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à ce sujet, il est une double opinion. Quelques-uns (Hugues de Saint-Victor, le Maître des *Sentences*, Alexandre de Halès, saint Bonaventure) disent que ce sacrement et celui de la confirmation ne furent pas institués par le Christ Lui-même, mais qu'Il laissa aux Apôtres le soin de les instituer; parce que ces deux sacrements, en raison de la plénitude de la grâce qui est conférée en eux, ne purent pas être institués avant la mission de l'Esprit-Saint. Et, aussi bien, ils sont de telle sorte sacrements de la loi nouvelle que dans la loi ancienne ils n'ont pas eu de figure qui leur corresponde. — Mais », dit saint Thomas, « cette raison n'est pas très convaincante; parce que de même qu'avant la Passion, le Christ a pu promettre la pleine mission de l'Esprit-Saint, de même Il a pu instituer ce sacrement. — Et c'est pourquoi », continue le saint Docteur, « d'autres disent que tous les sacrements ont été institués par le Christ Lui-même; mais quelques-uns ont été promulgués par Lui comme plus difficiles à croire; et Il a laissé aux Apôtres de promulguer les autres, tels que l'Extrême-Onction et la confirmation. Cette opinion », déclare saint Thomas, « semble d'autant plus probable, que les sacrements appartiennent au fondement de la loi. Et c'est pourquoi leur institution appartient au Législateur. De plus, c'est de l'institution qu'ils tirent leur vertu : et elle n'a pu leur venir que de Dieu ». — Ce sentiment choisi avec tant de netteté par saint Thomas, ici, quand il commentait les *Sentences*, et que nous l'avons vu maintenir très fermement dans le traité des sacrements en général (Troisième Partie, q. 64, art. 2) et dans la question de la confirmation (q. 72, art. 1, *ad 1um*), a été définitivement consacré par le Concile de Trente, Session VII, can 1.

L'*ad primum* déclare que « le Seigneur a fait et dit beaucoup de choses qui ne sont pas contenues dans les Évangiles (Cf. S. Jean, ch. XX, v. 30; ch. XXI, v. 25). Les Évangélistes, en effet, prirent soin spécialement de donner ce qui regarde la nécessité du salut et la disposition de l'Église. Et c'est pourquoi ils rapportèrent l'institution du baptême, et de la pénitence, et de l'Eucharistie, et de l'Ordre, faite par le Christ, plu-

tôt que le sacrement de l'Extrême-Onction qui n'est pas de nécessité pour le salut et qui n'appartient pas, non plus, à la disposition ou à la distinction » des divers offices qui constituent l'organisme « de l'Église. Toutefois, il est fait mention de l'onction de l'huile dans l'Évangile, saint Marc, ch. VI (v. 13), où il est dit que les Apôtres *oignaient d'huile les infirmes* ».

L'*ad secundum* explique ainsi le sentiment de Pierre Lombard : « Le Maître » des *Sentences* « dit que ce sacrement a été institué par les Apôtres, parce que par la doctrine des Apôtres l'institution de ce sacrement a été promulguée pour nous ».

L'*ad tertium* fait observer que « le Christ n'a donné aucun sacrement qu'Il ne l'eût reçu Lui-même en exemple. Or, il ne lui convenait pas de recevoir la pénitence et l'Extrême-Onction; attendu qu'Il était sans péché. Et voilà pourquoi Il ne les a pas conférés Lui-même ».

Le sacrement de l'Extrême-Onction a été institué par le Christ. Mais il en a laissé la promulgation aux Apôtres. Nous la trouvons expressément faite dans l'épître de saint Jacques, ch. V (v. 14, 15). — Instituée par le Christ et mise au nombre des sacrements de la loi nouvelle, l'Extrême-Onction doit comprendre, comme tous les autres sacrements de la nouvelle loi, un double élément essentiel : la matière et la forme. Au sujet de la matière, saint Thomas se demande si elle est l'huile d'olive, si cette huile d'olive doit être consacrée, si elle doit être consacrée par l'évêque. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'huile d'olive est la matière qui convient à ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « l'huile d'olive n'est pas la matière qui convient pour ce sacrement ». — La première dit que « ce sacrement ordonne immédiatement à l'in-

corruptibilité. Or, l'incorruptibilité est signifiée par le baume, qui est mis dans le chrême. Donc le chrême serait une matière bien mieux choisie pour ce sacrement ». — La deuxième objection fait observer que « ce sacrement est un remède spirituel. Or, le remède spirituel est signifié par l'apposition du vin; comme on le voit en saint Luc, dans la parabole du blessé » sur le chemin de Jéricho (chap. x, v. 34). « Donc le vin serait une matière mieux choisie pour ce sacrement ». — La troisième objection déclare que « là où le péril est plus grand, là doit être un remède à la portée de tous. Or, l'huile n'est pas un remède à la portée de tous; car il ne se trouve pas en tout pays. Puis donc que ce sacrement est donné à ceux qui vont mourir et qui sont dans le plus grand péril, il semble qu'il ne devrait pas avoir l'huile d'olive pour matière ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « dans saint Jacques, ch. v (v. 14), l'huile est déterminée comme la matière de ce sacrement. Or, l'huile, au sens par excellence, n'est pas autre que l'huile d'olive. Donc c'est bien là que se trouve la matière de ce sacrement ». — Le second argument s'appuie sur ce que « la guérison spirituelle est signifiée par l'onction de l'huile; comme on le voit dans Isaïe, ch. I (v. 6), où il est dit : *La plaie béante n'a pas été soignée, ni adoucie avec de l'huile.* Donc l'huile est bien la matière qui convient pour ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la cure spirituelle qui se pratique à la fin doit être parfaite; attendu qu'après cela il n'y a point place pour une autre. Elle doit, aussi, être douce, afin que l'espérance qui est le plus nécessaire à ceux qui vont mourir, ne soit pas brisée, mais, au contraire, encouragée. Or, l'huile a la douceur. Elle pénètre aussi jusqu'au plus intime; et elle se répand partout. De là vient que pour la double fin qui a été marquée, l'huile est la matière qui convient pour ce sacrement. Et parce que l'huile se dit principalement de la liqueur de l'olive, car les autres ne sont appelés de ce nom que par la similitude qu'elles ont à celle de l'olive, à cause de cela c'est aussi l'huile d'olive qui doit être prise comme matière de ce sacrement ».

L'*ad primum* fait observer que « l'incorruptibilité de la gloire est chose non contenue dans ce sacrement ; et il n'est pas nécessaire que la signification de la matière corresponde à une telle chose. Aussi bien n'est-il pas nécessaire que le baume soit donné comme matière de ce sacrement. Le baume, en effet, à cause de son parfum, se rapporte à la *bonne réputation,* dont ceux qui vont mourir n'ont plus besoin pour eux-mêmes; mais ils ont besoin de la *pureté de la conscience* que l'huile signifie ».

L'*ad secundum* dit que « le vin guérit en mordant ; tandis que l'huile guérit en adoucissant. Et c'est pourquoi la cure par le vin se rapporte plutôt à la pénitence qu'à ce sacrement ».

L'*ad tertium* déclare que l'huile d'olive, bien qu'elle ne se produise point partout, peut cependant être transportée partout avec facilité. — Et, de plus, ce sacrement n'est pas d'une nécessité telle que ceux qui vont mourir ne puissent pas être sauvés sans l'avoir reçu ». Il est de la plus grande utilité, comme nous le verrons, quand nous étudierons son effet dans l'âme; mais il n'est pas d'absolue nécessité.

C'est bien l'huile d'olive qui est la matière voulue pour ce sacrement; et elle répond excellemment à la cure de l'âme que ce sacrement doit réaliser. — Mais est-il nécessaire que cette huile d'olive soit consacrée? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

S'il faut que l'huile soit consacrée?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut pas que l'huile soit consacrée ». — La première arguë de ce que « ce sacrement a une sanctification dans son application, par la forme des paroles. Donc toute autre sanctification est superflue, si elle porte sur la matière ». — La deuxième objection déclare que « les sacrements ont leur efficacité et leur signifi-

cation dans la matière elle-même. Or, la signification de l'effet de ce sacrement convient à l'huile en vertu de sa propriété naturelle; et son efficacité lui vient de l'institution divine. Donc une sanctification de la matière n'est pas nécessaire ». — La troisième objection fait observer que « le baptême est un sacrement plus parfait que l'Extrême-Onction. Or, dans le baptême, il n'est pas requis de sanctification pour la matière, quant à la nécessité du sacrement. Donc cela n'est pas requis, non plus, dans l'Extrême-Onction ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans toutes les autres onctions, la matière a été consacrée d'abord. Donc, puisque ce sacrement est une onction, il requiert une matière consacrée ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns disent que l'huile simple est la matière de ce sacrement; et que ce sacrement se fait dans la consécration elle-même de l'huile par l'évêque. — Mais », déclare le saint Docteur, « la fausseté de ce sentiment apparaît dans ce qui a été dit de l'Eucharistie (cf. Troisième Partie, q. 78, art. 1), où il a été montré que seul le sacrement de l'Eucharistie consiste dans la consécration de la matière. — Et c'est pourquoi il faut dire que ce sacrement de l'Extrême-Onction consiste dans l'onction elle-même, comme le baptême consiste dans l'ablution ; et la matière de ce sacrement est l'huile sanctifiée.

Or, il est une triple raison qu'on peut assigner de la nécessité de la sanctification de la matière dans ce sacrement et dans quelques autres. — La première est que toute l'efficacité des sacremeuts descend du Christ. Et c'est pourquoi les sacrements dont Il a usé Lui-même ont leur efficacité de cet usage qu'Il en a fait : c'est ainsi que *par le contact de sa chair Il a conféré aux eaux la vertu de régénérer* (cf. le vénérable Bède, sur S. Luc, ch. III, v. 21). Mais le Christ n'a pas usé Lui-même de ce sacrement, ni d'aucune onction corporelle. Et voilà pourquoi dans toutes les onctions est requise la sanctification de la matière. — Une deuxième raison est à cause de la plénitude de la grâce, qui est conférée pour enlever non pas seulement la coulpe, mais aussi les restes du péché et l'infirmité du corps.

— La troisième raison est tirée de ce que son effet corporel, savoir la guérison, n'a point pour cause la propriété naturelle de la matière. Et voilà pourquoi il a fallu que cette efficacité lui soit donnée par la sanctification ». On aura remarqué, dans ces deux dernières raisons, ce qui est dit de la guérison du corps assignée comme effet de ce sacrement. Nous aurons à y appuyer quand nous étudierons en elle-même la question des effets du sacrement.

L'*ad primum* dit que « la première sanctification », celle dont nous parlons dans cet article, « est la sanctification de la matière en elle-même; tandis que la seconde », celle qui est due à la forme des paroles, que signalait l'objection, « appartient plutôt à l'usage de la matière selon qu'elle est appliquée actuellement à produire son effet. Et, aussi bien, aucune des deux n'est superflue : car même les instruments ont leur efficacité de l'ouvrier et quand ils sont faits et quand ils sont appliqués à agir ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette efficacité qui vient de l'institution du sacrement est appliquée à cette matière par la sanctification ».

L'*ad tertium* déclare que « la solution se voit dans ce qui a été dit » (au corps de l'article).

Rien de plus en harmonie avec la nature et les effets du sacrement de l'Extrême-Onction, que la nécessité d'une sanctification préalable de sa matière. — Mais à qui appartiendra le pouvoir de donner cette sanctification. Est-ce à l'évêque et à l'évêque seul? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit :

Article VI.

S'il faut que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque.

Deux objections veulent prouver qu' « il ne faut point que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque. — La

première fait observer que « la consécration de la matière est plus digne dans le sacrement de l'Eucharistie que dans ce sacrement. Or, dans l'Eucharistie, la matière peut être consacrée par le prêtre. Donc, aussi, dans ce sacrement ». — La seconde objection en appelle à ce que « dans les œuvres corporelles, l'art plus digne ne prépare jamais la matière à l'art inférieur; parce que l'art qui use d'une chose est plus digne que l'art qui prépare la matière, comme il est dit au livre II des *Physiques* (ch. IV, n. 10; de S. Th. leç. 4). Or, l'évêque est au-dessus du prêtre. Puis donc que le prêtre dispense ce sacrement, comme il sera dit (q. 31, art. 3), il s'ensuit que la consécration de la matière n'appartient pas à l'évêque ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans les autres onctions aussi la matière est consacrée par l'évêque. Donc il doit en être de même dans celle-ci ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le ministre du sacrement n'amène point, par sa propre vertu, l'effet du sacrement comme l'agent principal; mais par l'efficace du sacrement qu'il dispense. Laquelle efficace vient premièrement du Christ et de Lui elle descend dans les autres d'une façon ordonnée : c'est-à-dire dans le peuple par l'entremise des ministres; et dans les ministres inférieurs, par l'entremise des ministres supérieurs, qui sanctifient la matière. Et voilà pourquoi, dans tous les sacrements qui ont besoin d'une matière sanctifiée, la première sanctification de la matière se fait par l'évêque, et l'usage, quelquefois, par le prêtre, afin de montrer que le pouvoir du prêtre dérive de celui de l'évêque, selon cette parole du psaume (CXXXII, v. 2) : *comme l'huile d'onction sur la tête, qui, d'abord, descend sur la barbe*, et puis, *jusqu'à la frange du vêtement* ».

L'*ad primum* rappelle que « le sacrement de l'Eucharistie consiste dans la sanctification elle-même de la matière; non dans l'usage » de la matière sanctifiée. « Et voilà pourquoi, à proprement parler, ce qui est la matière du sacrement n'est pas quelque chose de consacré » au préalable. « De là vient qu'il n'est pas requis à l'avance une sanctification de la matière faite par l'évêque. Toutefois, il est exigé la sanctification de l'autel

et autres choses qui s'y rapportent, et même la sanctification du prêtre, qui ne peut être faite que par l'évêque. Par où l'on voit que dans ce sacrement aussi il est montré que le pouvoir du prêtre dérive de celui de l'évêque, comme le dit saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. v). Et le prêtre peut faire cette consécration de la matière, qui est en soi le sacrement, et non pas celle qui par mode de sacramental est ordonnée au sacrement qui consiste dans l'usage ou l'application faite aux fidèles, parce que, relativement au corps du Christ véritable, aucun Ordre n'est supérieur au sacerdoce, tandis que par rapport au corps du Christ mystique, l'Ordre de l'épiscopat est au-dessus de celui de la prêtrise, comme il sera dit plus loin » (q. 40, art. 4). — Notons, en passant, cette dernière raison de saint Thomas, qu'il nous promet lui-même de développer plus loin. Elle est d'une importance capitale dans les questions théologiques des sacrements de l'Ordre et de la hiérarchie dans l'Église. On peut dire qu'elle est la clef de tout ce qui se rapporte à ce double ordre de questions si essentielles et si délicates. Nous aurons l'occasion de nous en convaincre, quand nous les étudierons en détail.

L'*ad secundum* fait observer que « la matière du sacrement n'est pas une matière telle qu'en elle soit produit quelque chose par celui qui en use, comme il arrive dans les arts mécaniques ; mais par la vertu de laquelle quelque chose est produit, et, de la sorte, elle acquiert quelque chose de la cause efficiente, pour autant qu'elle est un certain instrument de l'opération divine. Et c'est pourquoi il faut qu'une telle vertu soit donnée à la matière par un art ou un pouvoir supérieur. Dans l'ordre des causes qui agissent, en effet, plus un agent est premier, plus il est parfait; tandis que dans l'ordre des causes purement matérielles, plus la matière est première, plus elle est imparfaite ».

La matière du sacrement de l'Extrême-Onction est l'huile d'olive, consacrée par l'évêque. — Mais sa forme, quelle est-elle ? Et, d'abord, a-t-il une forme ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit ?

Article VII.

Si ce sacrement a une forme?

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement n'a aucune forme ». — La première déclare que « l'efficace du sacrement venant de l'institution et aussi de la forme, il faut que la forme soit livrée par celui qui a institué le sacrement. Or, la forme de ce sacrement ne se trouve livrée ni par le Christ ni par les Apôtres. Donc ce sacrement n'a pas de forme ». — La deuxième objection fait observer que « les choses qui sont de nécessité pour le sacrement sont observées de la même manière chez tous. Or, il n'est rien qui soit plus nécessaire pour le sacrement qui a une forme que cette forme elle-même. Puis donc qu'il n'est pas une forme observée communément par tous dans ce sacrement, puisque », nous le verrons à l'article suivant, « les diverses églises usent de paroles diverses, il semble que ce sacrement n'a pas de forme ». — La troisième objection dit que « dans le baptême, il n'est requis une forme que pour la sanctification de la matière, *laquelle est sanctifiée par la parole de vie en vue des crimes à effacer* (Hugues de Saint-Victor, II, VI, 2). Or ce sacrement a sa matière préalablement sanctifiée. Donc il n'a pas besoin d'une forme de paroles ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier en appelle à ce que « le Maître » des *Sentences* « dit (IV, dist. I) que tout sacrement de la nouvelle loi consiste dans les choses et les paroles. Or, les paroles sont la forme du sacrement. Puis donc que ce sacrement » de l'Extrême-Onction « est un sacrement de la nouvelle loi, on voit qu'il a une forme ». — Le second argument ajoute qu' « à cela se rapporte le rite de l'Église universelle, laquelle use de certaines paroles dans l'administration de ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns ont dit qu'aucune forme n'était de nécessité pour ce sacrement. — Mais », déclare le saint Docteur, « cela paraît déroger à l'effet de ce sacrement. La raison est que tout sacrement pro-

duit son effet en signifiant » ou par cela même qu'il signifie. « Or, la signification de la matière n'est limitée à un effet déterminé, alors qu'elle peut se rapporter à des effets nombreux, que par la forme des paroles. Et de là vient que dans tous les sacrements de la nouvelle loi qui font ce qu'ils signifient, il faut qu'il y ait des choses et des paroles. Et, de plus, saint Jacques », dans son épître, ch. v, v. 15, « semble mettre toute la vertu de ce sacrement dans *la prière*, qui est la forme de ce sacrement, ainsi qu'il va être dit (a. 8, 9). Et, aussi bien, l'opinion précitée apparaît présomptueuse et erronée. Et, à cause de cela, il faut dire, comme il est dit communément, que l'Extrême-Onction a une forme déterminée, comme l'ont aussi les autres sacrements ».

L'*ad primum* donne une réponse qu'il faut noter. « L'Écriture Sainte », explique saint Thomas, « est proposée communément à tous. Et c'est pourquoi la forme du baptême, qui peut être donné par tous, doit être exprimée dans la Sainte Écriture. De même, aussi, la forme de l'Eucharistie, qui exprime la foi de ce sacrement, laquelle est de nécessité pour le salut. Mais les formes des autres sacrements ne se trouvent pas données dans l'Écriture : l'Église les a de la tradition des Apôtres qui la reçurent du Seigneur ; comme le dit l'Apôtre » saint Paul « dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xi (v. 23) : *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai livré* ».

L'*ad secundum* dit que « ces paroles qui sont de nécessité pour le sacrement, savoir la formule déprécative, sont proférées par tous ; mais les autres, qui portent sur un mode de perfection, ne sont pas gardées par tous ».

L'*ad tertium* fait observer que « la matière du baptême a une certaine sanctification par elle-même, en raison du contact de la chair du Sauveur ; mais elle reçoit de la forme des paroles la sanctification qui sanctifie d'une manière actuelle. Et, pareillement, après la sanction de la matière de ce sacrement en elle-même, est requise la sanctification de l'usage qui fait qu'il sanctifie d'une manière actuelle » au moment où on l'applique.

Nul doute que le sacrement de l'Extrême-Onction n'ait une

forme déterminée, qui fait partie de son essence. — Mais, cette forme, quelle sera-t-elle? Ressemble-t-elle à la forme des autres sacrements qui consiste en des formules catégoriques affirmatives et indicatives; ou, au contraire, serait-elle spéciale et se présenterait-elle avec l'aspect de la demande ou de la prière. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la forme de ce sacrement doit être proférée par formule indicative et non déprécative?

Trois objections veulent prouver que « la formule de ce sacrement doit être proférée par formule indicative et non déprécative ». — La première en appelle à ce que « les sacrements de loi nouvelle ont un effet certain. Or, la certitude de l'effet n'est exprimée dans les formes des sacrements que par la formule indicative, comme lorsqu'il est dit : *Ceci est mon corps*; ou : *Je te baptise*. Donc la forme de ce sacrement doit être une formule indicative ». — La deuxième objection déclare que « dans les formes des sacrements doit être exprimée l'intention du ministre, qui est requise pour le sacrement. Or, l'intention de conférer le sacrement n'est exprimée que par la formule indicative. Donc, etc. ». — La troisième objection fait observer que « dans certaines églises, on dit les paroles suivantes, dans l'administration de ce sacrement : *Je t'oins les yeux de l'huile sanctifiée, au nom du Père*, etc.; et ce mode est conforme aux autres formes des sacrements. Donc il semble que c'est en cela que consiste la forme de ce sacrement ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier dit que « ce qui est la forme du sacrement doit être observé par tous. Or, les paroles qui viennent d'être citées ne sont pas dites selon la coutume de toutes les églises, mais celles qui sont dites sont seulement les paroles déprécatives » ou en forme de prière; « savoir : *Par cette sainte onction et par sa miséricorde toute*

de piété, que le Seigneur te remette tout ce que tu as pu commettre de faute par la vue, etc. Donc la forme de ce sacrement est la formule déprécative ». — Le second argument ajoute que « cela ressort des paroles de saint Jacques, qui attribue l'efficace de ce sacrement à la prière : *La prière de la foi*, dit-il (ch. v, v. 15), *guérira l'infirme*. Donc, comme l'efficace du sacrement vient de la forme, on voit que la forme de ce sacrement est la formule qui vient d'être dite ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la formule déprécative est la forme du sacrement; comme on le voit par les paroles de saint Jacques, et par l'usage de l'Église Romaine, laquelle use seulement des paroles déprécatives dans la collation de ce sacrement. Et de cela on assigne plusieurs raisons. — Premièrement, parce celui qui reçoit le sacrement est destitué de ses propres forces. Et, par suite, il a besoin qu'on lui vienne en aide par la prière. — Deuxièmement, parce que ce sacrement est donné à ceux qui meurent, lesquels cessent déjà d'être du for de l'Église et reposent dans la main de Dieu seul. Et voilà pourquoi ils lui sont recommandés par la prière. — Troisièmement, parce que ce sacrement n'a pas un effet qui suive toujours l'opération du ministre, quand se trouve accompli régulièrement tout ce qui est de l'essence du sacrement, comme le caractère dans le baptême et dans la confirmation, la transsubstantiation dans l'Eucharistie, et la rémission des péchés dans la pénitence, quand existe la contrition qui est de l'essence du sacrement de pénitence, mais non de l'essence de ce sacrement. Et c'est pourquoi, dans ce sacrement, il ne peut pas y avoir une forme de mode indicatif, comme dans les sacrements précités ».

L'*ad primum* dit que « ce sacrement, comme les autres dont il vient d'être parlé, a la certitude, en ce qui est de lui; mais l'effet peut être empêché par le manque de disposition du sujet, même s'il a l'intention de recevoir ce sacrement, de telle sorte qu'aucun effet ne sera produit. Et, à cause de cela, il n'en est pas de lui comme des autres sacrements, où il y a toujours un certain effet qui est produit » ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer que « par l'acte lui-même qui est marqué dans la forme, savoir *par cette sainte onction*, l'intention est suffisamment exprimée ».

L'*ad tertium* déclare que « ces paroles du mode indicatif », citées par l'objection, « lesquelles, selon la coutume de certaines églises, sont dites avant la formule de prière, ne sont pas la forme de ce sacrement; elles sont une certaine disposition à la forme, en tant que l'intention du ministre est déterminée à cet acte par ces paroles ».

La forme du sacrement de l'Extrême-Onction a ceci de particulier, qu'elle ne consiste pas en une formule indicative, comme pour les autres sacrements, mais en une formule déprécative, ou de prière, dans laquelle on demande que par l'acte sacramentel qui s'accomplit Dieu réalise l'effet du sacrement. — Mais cette formule, ainsi comprise, est-elle vraiment la forme qui convient pour ce sacrement de l'Extrême-Onction? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si la formule précitée est la forme qui convient pour ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « la formule précitée n'est pas la forme qui convient pour ce sacrement ». — La première dit que « dans les formes des autres sacrements, il est fait mention de la matière; comme on le voit dans la confirmation », où il est dit : *Je te confirme du chrême du salut.* « Or, dans les paroles dont il s'agit, la matière de l'Extrême-Onction n'est pas mentionnée. Donc cette forme n'est pas celle qui convient ». — La deuxième objection fait observer que « comme l'effet de ce sacrement provient en nous par la miséricorde de Dieu; pareillement aussi celui des autres sarements. Or, dans les formes des autres sacrements, il n'est pas fait mention de la miséricorde divine, mais plutôt de la Trinité et de

la Passion. Donc il devrait ici en être de même ». — La troisième objection signale qu' « un double effet de ce sacrement est marqué dans la lettre » du texte des *Sentences*. Or, dans les paroles dont il s'agit, il n'est fait mention que d'un seul, savoir de la rémission des péchés, et non de la guérison corporelle, à laquelle saint Jacques ordonne la prière de la foi, quand il dit (ch. v, v. 15) : *La prière de la foi guérira l'infirme*. Donc la forme précitée ne convient pas ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*, l'autorité et l'usage de l'Église devant pleinement suffire.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la formule dont il s'agit est la forme qui convient pour ce sacrement. Et, en effet, elle touche le sacrement, en ce qu'il est dit *par cette sainte onction* ; et ce qui agit dans le sacrement, savoir : *la miséricorde divine* ; et l'effet, savoir : *la rémission des péchés* ».

L'*ad primum* fait observer que « la matière de ce sacrement peut s'entendre dans l'acte de l'onction », puisque l'onction se fait normalement avec de l'huile d'olive ; « au contraire la matière de la confirmation, ne serait pas désignée dans l'acte exprimé par la forme » : et, en effet, ce mot *je te confirme* n'implique pas, de soi, l'usage du chrême. « Et c'est pourquoi il n'en va pas de même dans les deux cas ».

L'*ad secundum* dit que « la miséricorde se rapporte à la misère. Et parce que ce sacrement est donné dans l'état de misère, c'est-à-dire d'infirmité, à cause de cela il est fait mention de la miséricorde ici plutôt qu'ailleurs ».

L'*ad tertium* déclare que « dans la forme doit être exprimé l'effet principal et qui est toujours produit par le sacrement, à moins qu'il n'y ait quelque obstacle du côté de celui qui le reçoit. Or, tel n'est pas l'effet de la guérison corporelle, comme il sera montré plus loin (q. 30, v. 2), bien que quelquefois elle soit, en effet, produite. Et c'est en raison de cela que saint Jacques attribue cet effet à la prière qui est la forme de ce sacrement ».

Nous faisions remarquer, au début de cette question, que son ordonnance rappelait ce que nous avons eu tant de fois l'occa-

sion d'admirer dans la *Somme théologique*. Il n'est pas sans intérêt de constater qu'elle est due à l'auteur du Supplément, tout pénétré des leçons de son Maître. Dans le Commentaire des *Sentences*, en effet, saint Thomas, lié par le texte qu'il expliquait, ou pour quelque autre raison spéciale, avait séparé ce qui concerne le sacrement et son institution, de ce qui regarde sa matière et sa forme. Et il avait intercalé entre ces deux groupes d'articles, ou de sous-questions, comme il s'exprimait dans le Commentaire, ce qui regardait l'effet du sacrement. Peut-être était-ce aussi parce que la nature de la forme dépendait un peu de la nature de cet effet, comme nous venons de le voir dans les derniers articles de la question. Toujours est-il qu'ici, dans le Supplément, nous avons eu d'un trait et dans la même question, tout ce qui se rapportait à la nature du sacrement de l'Extrême-Onction. Ce qui regarde l'effet du sacrement a été détaché à part; et va faire l'objet de la question qui suit.

QUESTION XXX

DE L'EFFET DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'Extrême-Onction vaut pour la rémission des péchés ?
2° Si la santé corporelle est l'effet de ce sacrement ?
3° Si ce sacrement imprime un caractère ?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XXIII, q. 1, art. 2.

Article Premier.

Si l'Extrême-Onction vaut pour la rémission des péchés?

Trois objections veulent prouver que « l'Extrême-Onction ne vaut point pour la rémission des péchés ». — La première déclare que « ce qui peut être fait par une chose n'en requiert pas une autre. Or, en celui qui reçoit l'Extrême-Onction est requise la pénitence pour la rémission des péchés. Donc par l'Extrême-Onction les péchés ne sont point remis ». — La deuxième objection fait observer que « dans le péché ne sont que trois choses : la tache ; l'obligation à la peine ; et les restes du péché. Or, par l'Extrême-Onction n'est pas remis le péché quant à la tache, sans la contrition, et la contrition le remet sans l'Extrême-Onction. Ni, non plus, quant à la peine ; puisque, si le malade guérit, il doit accomplir la satisfaction enjointe. Ni quant aux restes de la faute ; car les dispositions laissées par les actes précédents demeurent encore, comme on le voit après la convalescence. Donc, en aucune manière, par l'Extrême-Onction ne se fait la rémission des péchés ». — La troisième objec-

tion dit que « la rémission des péchés ne se fait point d'une manière successive, mais instantanément. Or, l'Extrême-Onction ne se fait pas tout entière simultanément ; car plusieurs onctions sont requises. Donc son effet n'est pas la rémission des péchés ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier oppose qu' « il est dit, en saint Jacques, ch. v (v. 15) : *s'il est dans les péchés, ils lui sont remis* ». — Le second en appelle à ce que « tout sacrement de la nouvelle loi confère la grâce. Or, par la grâce est faite la rémission des péchés. Donc l'Extrême-Onction, puisqu'elle est un sacrement de la nouvelle loi, opère la rémission des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « chaque sacrement est institué principalement pour un certain effet ; bien qu'aussi il puisse en amener d'autres par voie de conséquence. Et parce que *le sacrement fait ce qu'il figure*, à cause de cela c'est de la signification elle-même du sacrement qu'on doit tirer son effet principal. Or, le sacrement de l'Extrême-Onction se donne par mode d'une certaine médication ; comme le baptême se donne par mode d'ablution. D'autre part, tout médicament est pour chasser quelque infirmité. Il s'ensuit que ce sacrement est institué principalement pour guérir l'infirmité du péché, de telle sorte que comme le baptême est une certaine régénération ou renaissance spirituelle, et la pénitence une certaine résurrection spirituelle, de même aussi l'Extrême-Onction est une certaine guérison ou médication spirituelle. Et comme la médication corporelle présuppose la vie corporelle en celui que l'on traite ; de même, la médication spirituelle présuppose la vie spirituelle. Il suit de là que ce sacrement n'est pas donné contre les défauts qui enlèvent la vie spirituelle, savoir contre le péché originel et mortel ; mais contre ces défauts qui constituent l'homme spirituellement infirme, de telle sorte qu'il n'ait point la vigueur parfaite pour les actes de la vie de la grâce et de la gloire. Et ce défaut n'est pas autre chose qu'une certaine débilité et inaptitude qui est laissée en nous par le péché actuel ou originel. C'est contre cette débilité que l'homme est fortifié par ce sacrement.

Mais parce que cette force est l'œuvre de la grâce, qui ne souffre pas avec soi le péché, à cause de cela, par voie de conséquence, si elle trouve quelque péché, ou mortel ou véniel, quant à la raison de coulpe, elle l'enlève, pourvu seulement qu'il ne soit pas apposé d'obstacle de la part de celui qui reçoit le sacrement ; comme, du reste, il a été dit, plus haut, de l'Eucharistie et de la confirmation (cf. Troisième Partie, q. 72, art. 7, *ad 2um* ; q. 79, art. 3). Et voilà pourquoi aussi saint Jacques parle conditionnellement de la rémission des péchés, disant : *S'il est dans les péchés, ils lui seront remis.* C'est qu'en effet, ce sacrement ne remet pas toujours le péché, parce qu'il ne le trouve pas toujours ; mais toujours il le remet quant à la débilité ou à la faiblesse dont nous avons parlé, que quelques-uns (le bienheureux Albert-le-Grand) appellent *les restes du péché.*

Il en est cependant (Alexandre de Halès et S. Bonaventure) qui disent que ce sacrement est institué principalement contre le péché véniel : lequel ne peut pas, tant que nous vivons de la vie présente, être parfaitement guéri ; et c'est pourquoi le sacrement des mourants est spécialement ordonné contre lui. — Mais », dit saint Thomas, « cela ne semble pas vrai. Car la pénitence suffit, même dans la vie, pour effacer les péchés véniels quant à la coulpe. Et qu'ils ne puissent pas être évités après la pénitence faite, cela n'enlève pas son effet à la pénitence qui a précédé. — Et, aussi, cela fait partie de la débilité ou de la faiblesse dont nous parlons.

Il faut donc dire que le principal effet de ce sacrement est la rémission des péchés quant aux restes du péché ; et, par voie de conséquence, son effet est aussi la rémission de la coulpe, si elle la trouve » dans l'âme.

On aura remarqué l'exposé de saint Thomas dans cet article que nous venons de lire. Comme fermeté de doctrine et comme netteté d'exposé, il rappelle les beaux articles de la *Somme théologique.*

L'*ad primum* dit que « si l'effet principal d'un sacrement peut être obtenu sans la réception actuelle de ce sacrement, soit sans sacrement, soit par voie de conséquence à la réception d'un

autre sacrement, jamais cependant il ne peut être obtenu sans le propos de recevoir ce sacrement. Et voilà pourquoi, parce que la pénitence a été instituée principalement contre la faute actuelle, quelque autre sacrement qui remette cette faute par voie de conséquence n'exclut pas la nécessité de la pénitence ».

L'*ad secundum* déclare que « l'Extrême-Onction, d'une certaine manière, remet le péché quant à ces trois choses » dont parlait l'objection. — « Bien que, en effet, la coulpe, quant à la tache, ne soit pas remise sans la contrition, toutefois ce sacrement, par la grâce qu'il cause, fait que ce mouvement du libre arbitre contre le péché est contrition ; comme cela peut arriver aussi dans l'Eucharistie et la confirmation. — Pareillement aussi il diminue l'obligation à la peine temporelle; mais par voie de conséquence, en tant qu'il enlève la faiblesse : parce que la même peine sera portée plus légèrement par celui qui est fort que par celui qui est faible ». Remarquons, en passant, cet effet du sacrement de l'Extrême-Onction, qui est, non pas de supprimer ou de diminuer en elles-mêmes les peines temporelles dues au péché soit dans cette vie, soit dans l'autre, mais de rendre plus forts pour les porter avec courage : de telle sorte que ces peines tout en restant les mêmes, deviennent plus légères. « Et de là vient », conclut saint Thomas, au sujet du second point, « qu'il n'est pas nécessaire qu'en raison de ce sacrement la mesure de la satisfaction soit diminuée. — Quant aux restes du péché, il ne faut pas les entendre, ici, des dispositions laissées par les actes, qui sont comme des commencements d'habitus; mais d'une certaine débilité ou faiblesse spirituelle existant dans l'âme elle-même, laquelle étant enlevée, même si les habitus et les dispositions demeurent, l'âme ne peut pas être portée de la même manière au péché ». — Doctrine lumineuse et qu'on ne saurait trop souligner pour s'en pénétrer soi-même et la répandre autour de soi, surtout quand on a à traiter avec les malades qui doivent être préparés à recevoir ce précieux sacrement de l'Extrême-Onction dont l'excellence et le bienfait semblent vraiment trop peu connus.

L'*ad tertium* fait observer que « si l'on a plusieurs actions ordonnées à un effet, la dernière a raison de forme par rapport

à toutes celles qui précèdent et elle agit en vertu d'elles toutes. Et voilà pourquoi c'est dans la dernière onction que la grâce est causée dans l'âme, laquelle donne au sacrement son effet ».

L'Extrême-Onction est le sacrement des infirmes, des mourants, de ceux qui, dans l'ordre des causes naturelles, vont quitter le monde de la vie présente. Et il se donne par mode de remède, par mode d'onctions qui doivent avoir pour effet de guérir d'un mal. Le mal qu'il s'agit de guérir est évidemment, en tout premier lieu, le mal spirituel, le mal du péché. Non pas toutefois à le considérer en lui-même, dans sa raison de coulpe, de faute, de péché. D'autres sacrements sont ordonnés à cet effet : le baptême, contre le péché originel; et, contre le péché actuel, la pénitence et l'Eucharistie. Ce n'est pas, non plus, contre la peine due au péché, que se trouve ordonné le sacrement de l'Extrême-Onction. Mais contre les restes du péché; c'est-à-dire contre la faiblesse spirituelle qui est, dans l'âme, la conséquence fatale des péchés précédents, qu'il s'agisse du péché originel ou des péchés actuels. Cette faiblesse, qui est un état d'infirmité spirituelle, ne permet pas à l'âme de vaquer aux actes de la vie de la grâce et plus encore de la vie de la gloire selon que Dieu a daigné l'y destiner. Et c'est en vue de lui rendre la plénitude de ses forces que, dans l'économie des moyens de salut institués par Lui, le Christ a placé le sacrement de l'Extrême-Onction devant être administré au chrétien qui est sur le point de mourir. La plénitude des forces ne peut être rendue à l'âme que par une communication spéciale de la grâce, qui sera comme le couronnement, pour l'individu humain, de toutes les grâces sacramentelles précédemment reçues. Quand cette grâce est causée par le sacrement de l'Extrême-Onction, elle exclut, du même coup, si besoin était, tout ce qui serait une présence de péchés dans l'âme. A moins que le sujet ne fût volontairement impénitent, il bénéficie nécessairement de la loi miséricordieuse qui fait produire à tout sacrement de la loi nouvelle, ou directement, ou indirectement, la rémission des péchés. Pour ce qui est de la peine due au péché, bien que le sacrement de l'Extrême-Onction n'ait pas

pour effet, de la supprimer ou de la diminuer en elle-même, il la rend plus légère, en raison de la force spirituelle qu'il apporte avec lui. C'est, d'un mot, le sacrement de la pleine et parfaite santé spirituelle, dans l'ordre de la grâce et dans l'ordre de la gloire — Devons-nous aller encore plus loin, et dire qu'il est aussi le sacrement de la santé jusque dans l'ordre de la vie corporelle. La question est du plus haut intérêt. Et saint Thomas va nous donner, là-dessus, un exposé doctrinal auquel nous ne saurions prêter trop d'attention. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la santé corporelle est l'effet de ce sacrement.

Trois objections veulent prouver que « la santé corporelle n'est pas l'effet de ce sacrement ». — La première arguë de ce que « tout sacrement est un remède spirituel. Or, le remède spirituel est ordonné à la santé spirituelle, comme le remède corporel est ordonné à la santé corporelle. Donc la santé corporelle n'est pas l'effet de ce sacrement ». — La deuxième objection fait observer que le « sacrement a toujours son effet en celui qui approche sans feinte. Or, quelquefois celui qui reçoit ce sacrement ne revient pas à la santé corporelle, quelle que soit la dévotion qu'il y apporte. Donc la santé corporelle n'est pas l'effet de ce sacrement ». — La troisième objection dit que « l'efficacité de ce sacrement nous est montrée en saint Jacques, ch. v (v. 15). Or, là, ce n'est pas à l'onction, mais à la prière, qu'est attribuée la guérison. Saint Jacques dit, en effet : *La prière de la foi guérira l'infirme.* Donc la guérison corporelle n'est pas l'effet de ce sacrement ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare que l'action de l'Église a plus d'efficace après la Passion du Christ qu'elle n'en avait auparavant. Or, avant la Passion, ceux qui étaient oints par les Apôtres, recouvraient la santé ; comme on le voit par saint Marc, ch. vi (v. 13). Donc maintenant aussi elle a son effet dans la guérison corporelle ». — Le second

argument en appelle à ce que « les sacrements agissent par leur signification. Or, le baptême, par l'ablution corporelle qu'il produit extérieurement, signifie et réalise l'ablution spirituelle. Donc l'Extrême-Onction aussi, par la guérison corporelle qu'elle produit, signifie et réalise la guérison spirituelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, en reprenant la comparaison de ce second argument *sed contra*, non pas toutefois sans en modifier la formule; et c'est de cette modification qu'il tirera la solution de la question posée. « De même », dit-il, « que le baptême, par l'ablution corporelle, produit la purification spirituelle des taches spirituelles; de même ce sacrement de l'Extrême-Onction, par l'application d'un remède sacramentel extérieur, produit la guérison intérieure. Et de même que le baptême a comme effet l'ablution corporelle, car il produit aussi la purification corporelle; de même l'Extrême-Onction a pour effet la médication corporelle, c'est-à-dire la guérison du corps. — Mais », ajoute le saint Docteur, « il y a cette différence, que l'ablution corporelle, par la propriété naturelle de l'élément » de l'eau « produit la purification corporelle; et c'est pourquoi il la produit toujours. Pour l'Extrême-Onction, la guérison corporelle n'est point due à la propriété naturelle de la matière » qu'est l'huile d'olive, « mais à la vertu divine » présente dans le sacrement : « laquelle agit par mode de raison. Et parce que la raison qui préside à l'action ne produit jamais l'effet secondaire, si ce n'est pour autant qu'il concourt à l'effet principal, à cause de cela ce sacrement n'amène pas toujours la santé corporelle, mais quand cela est utile pour la guérison spirituelle. Et alors il la produit toujours; pourvu seulement qu'il n'y ait pas d'obstacle du côté de celui qui le reçoit ».

Rien de plus lumineux et aussi de plus consolant que la doctrine exposée par saint Thomas dans le bel article que nous venons de lire. Le saint Docteur nous a montré, en pleine clarté, pourquoi le sacrement de l'Extrême-Onction ne rend pas toujours la santé du corps. Mais il nous a dit aussi dans quelles conditions il la rend toujours; et cela infaillible-

ment, puisque c'est par la vertu divine attachée au sacrement lui-même que la santé corporelle est alors rendue au malade. On voit, par là, combien sont dans l'erreur les parents ou les amis qui ne peuvent ou ne veulent jamais se résoudre à parler aux malades du sacrement de l'Extrême-Onction à recevoir ; comme si de leur en parler était leur annoncer leur fin prochaine. Il est très vrai que le sacrement de l'Extrême-Onction ne se donne qu'aux malades dont l'état est grave et, en un sens, humainement inguérissable. Mais, outre qu'en raison de cette gravité, l'esprit chrétien fait un devoir de ne pas exposer le malade à être privé d'un secours spirituel si précieux, il y a encore que ce secours spirituel a la prérogative d'être aussi un secours corporel et d'*apporter avec soi, infailliblement, par sa vertu sacramentelle, la santé du corps*, même quand *elle est sans remède naturel et humain*, pourvu seulement que le sacrement soit reçu dans les dispositions qui conviennent, — si la santé du corps doit être un bien pour la santé de l'âme et le bonheur éternel du malade. De telle sorte que si le sacrement est reçu avec les dispositions qui conviennent, et que cependant la santé du corps ne soit pas rendue, — on a, dans ce cas, la certitude que pour le bonheur éternel du malade — le seul qui doive compter, en définitive, — il valait mieux, en effet, que le malade ne revînt pas à la santé. Du point de vue chrétien, se peut-il concevoir quelque chose de plus consolant, de plus réconfortant, soit pour le malade lui-même, soit pour ceux qui l'aiment d'un véritable amour.

L'*ad primum* fait observer que « cette objection prouve que la santé corporelle n'est pas l'effet principal de ce sacrement. Et cela est vrai ».

L'*ad secundum* déclare que « la solution est manifeste après ce qui a été dit » (au corps de l'article; et q. 29, art. 8).

L'*ad tertium* précise que « cette prière est la forme de ce sacrement, ainsi qu'il a été dit (q. 29, art. 8, 9). Et voilà pourquoi ce sacrement et sa forme est efficace, en ce sens qui est de lui, pour la guérison corporelle ».

C'est par mode de remède ou d'onction médicinale, que se

donne le sacrement de l'Extrême-Onction. Et cela montre qu'il est ordonné à procurer le rétablissement de la santé. Non pas, directement, de la santé corporelle pour elle-même. Les sacrements sont des remèdes spirituels. Et il s'agit donc, ici, du rétablissement de la santé spirituelle. Toutefois, la santé corporelle, pour autant qu'elle peut être utile à la santé spirituelle et au salut de l'âme, rentre, elle aussi, dans l'objet de ce sacrement. Elle en sera l'effet secondaire, mais qu'il produira toujours, par la vertu même sacramentelle qui est en lui, quand cette santé du corps sera, en effet, utile à l'âme et que le sujet qui reçoit le sacrement se trouvera dans les dispositions voulues pour que le sacrement produise son effet. Et parce qu'un tel effet dépend du seul vouloir divin, c'est sous forme de prière qu'est administré au malade le sacrement de l'Extrême-Onction. — Comme il s'agit ici d'onction et que les autres onctions surnaturelles produisent un caractère dans l'âme, on a pu se demander si l'Extrême-Onction produisait, elle aussi, un caractère. Saint Thomas va répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si ce sacrement imprime un caractère?

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement imprime un caractère ». — La première arguë de ce que « le caractère est un signe distinctif. Or, de même que le baptisé se distingue du non baptisé, ainsi celui qui a été oint se distingue de celui qui ne l'a pas été. Donc, de même que le baptême imprime un caractère, de même aussi l'Extrême-Onction ». — La deuxième objection fait remarquer que « dans les sacrements de l'Ordre et de la confirmation est une onction, comme dans le sacrement de l'Extrême-Onction. Or, dans ces autres sacrements est imprimé un caractère. Donc dans celui-ci également. » — La troisième objection en appelle à ce que « dans tout sacrement, se trouve quelque chose qui est chose seulement, et quelque chose qui est sacrement seulement, et

quelque chose qui est tout ensemble chose et sacrement. Or, dans ce sacrement de l'Extrême-Onction, on ne peut pas assigner quelque chose qui soit chose et sacrement, si ce n'est le caractère. Donc, dans ce sacrement, un caractère est imprimé ».

Des deux arguments *sed contra*, le premier déclare qu' « aucun sacrement qui imprime un caractère n'est réitéré. Or, ce sacrement est réitéré, comme il sera dit (q. 33, a. 1). Donc il n'imprime pas de caractère ». — Le second argument dit que « la distinction qui se fait selon le caractère sacramentel, est la distinction de ceux qui sont dans l'Église d'ici-bas. Or, le sacrement de l'Extrême-Onction est conféré à celui qui », étant à la mort, « sort de l'Église d'ici-bas. Donc il ne convient pas qu'un caractère soit imprimé en lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le caractère n'est imprimé que dans les sacrements qui députent l'homme à quelque chose de sacré. Or, ce sacrement est seulement donné par mode de remède, et l'homme n'est point député par lui à l'effet de produire ou de recevoir quelque chose de sacré. Donc il ne s'imprime pas en lui de caractère ».

L'*ad primum* explique que « le caractère fait la distinction des états quant à ce qui doit se faire dans l'Église », selon qu'il s'agit de conférer ou de recevoir les sacrements. « Or, ce n'est pas cette distinction des autres que l'homme reçoit par le fait d'avoir reçu l'Extrême-Onction ».

L'*ad secundum* dit que « l'onction qui se fait dans l'Ordre et dans la confirmation, est une onction de consécration, qui députe l'homme à quelque chose de sacré. L'onction de l'Extrême-Onction, au contraire, est une onction de médication. Et c'est pourquoi il n'y a pas similitude ».

L'*ad tertium* déclare que « dans ce sacrement, la chose et le sacrement n'est pas le caractère, mais une certaine dévotion intérieure, qui est l'onction spirituelle ».

Nous devons maintenant nous occuper « de l'administration de ce sacrement de l'Extrême-Onction ». Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXI

DU MINISTRE DU SACREMENT DE L'EXTRÊME ONCTION

Cette question comprend trois articles :

1° Si un laïque peut administrer ce sacrement?
2° Si un diacre?
3° Si le seul évêque?

Les trois articles de cette question sont tirés de la distinction XXIII, q. 2, art. 1.

Article Premier.

Si même un laïque peut administrer ce sacrement?

Deux objections veulent prouver que « même un laïque peut administrer ce sacrement ». — La première rappelle que « ce sacrement tire son efficacité de la prière; comme le dit saint Jacques (ch. v, v. 15). Or, la prière d'un laïque est quelquefois agréée de Dieu comme celle d'un prêtre. Donc un laïque peut aussi conférer ce sacrement ». — La seconde objection en appelle à ce qu' « on lit, au sujet de certains Pères en Égypte (*Vie des Pères*, liv. VIII, ch. XLIII), qu'ils envoyaient de l'huile aux infirmes et qu'ils étaient guéris. Et, pareillement, de sainte Geneviève, qu'elle oignait d'huile les infirmes (cf. Bolland., 3 janv., *Vie de sainte Geneviève*, ch. x). Donc ce sacrement peut être conféré aussi par des laïques ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans ce sacrement se fait la rémission des péchés. Or, les laïques n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés. Donc, etc. ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon saint Denys, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* (ch. v), il en est qui exercent les actions hiérarchiques; et d'autres qui les reçoivent seulement : et tels sont les laïques. Il suit de là que la dispen-

sation d'aucun sacrement ne convient d'office à un laïque. Que s'ils peuvent baptiser en cas de nécessité, c'est par une exception faite par Dieu afin que nul ne soit privé de la faculté de se sauver ».

L'*ad primum* déclare que « cette prière n'est pas faite par le prêtre en son nom; car, étant quelquefois pécheur, sa prière ne serait pas exaucée. Mais elle est faite au nom et en la personne de toute l'Église, en la personne de qui le prêtre peut prier étant lui-même d'ordre public. Il n'en va pas de même du laïque, qui est une personne privée ».

L'*ad secundum* fait observer que « ces onctions » dont parlait l'objection, « n'étaient pas sacramentelles. Mais la dévotion de ceux qui les recevaient, et le mérite de ceux qui les faisaient, ou qui envoyaient l'huile, amenait l'effet de la santé corporelle par *la grâce gratuite des guérisons*, non par la grâce sacramentelle ».

La grâce du sacrement de l'Extrême-Onction due à la réception du sacrement, ne peut être produite ou obtenue que par l'intervention du prêtre conférant en effet le sacrement de l'Extrême-Onction. Aucun laïque n'a le privilège de conférer ce sacrement. — Mais un diacre ne pourrait-il l'avoir? Ne pourrait-il remplacer le prêtre, et, à son défaut, ou par son mandat, administrer le sacrement de l'Extrême-Onction. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les diacres peuvent conférer ce sacrement?

Deux objections veulent prouver que « les diacres peuvent conférer ce sacrement ». — La première dit que « selon saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. v), les diacres ont la vertu de purifier. Or, ce sacrement a été institué seulement pour purifier de l'infirmité de l'âme et du corps. Donc les diacres peuvent le conférer ». — La seconde objection déclare

que « le baptême est un plus grand sacrement que celui dont nous traitons maintenant. Or, les diacres peuvent baptiser, comme on le voit par saint Laurent (Bolland., 10 août). Donc ils peuvent conférer le sacrement de l'Extrême-Onction ».

L'argument *sed contra* cite le texte de saint Jacques où « il est dit (ch. v, v. 14) : *Qu'il demande les prêtres de l'Église* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le diacre a seulement la vertu de purifier; non celle d'illuminer. Il suit de là que l'illumination étant le fait de la grâce, aucun sacrement où la grâce est conférée ne peut être donné d'office par le diacre. Et c'est pourquoi ce sacrement ne peut pas l'être, puisque en lui la grâce est conférée ».

L'*ad primum* fait observer que « c'est en illuminant par la grâce que ce sacrement purifie. Et voilà pourquoi il n'appartient pas au diacre de le conférer ».

L'*ad secundum* dit que « ce sacrement n'est pas de nécessité, comme le baptême. Et c'est pourquoi il n'est pas commis à tous de l'administrer à l'article de la mort, mais seulement à ceux à qui cela convient d'office. Or, même pour le baptême, il n'appartient pas aux diacres de le donner d'office », mais seulement à titre de suppléants et par mandat reçu.

Puisque les laïques et les diacres sont exclus de l'administration de ce sacrement, il en résulte qu'elle doit être confiée aux prêtres, comme, du reste, nous le disait le texte de l'argument *sed contra*. Cependant, même à ce sujet, quelque doute a pu se présenter. On a pu se demander si ce ne serait pas à l'évêque seul que serait réservée l'administration de ce sacrement. Saint Thomas résout la question à l'article qui suit.

Article III.

Si seul l'évêque peut conférer ce sacrement?

Deux objections veulent prouver que « seul l'évêque peut conférer ce sacrement ». — La première arguë de ce que « ce

sacrement consiste dans une onction, comme la confirmation. Or, seul l'évêque peut confirmer. Donc il est seul à pouvoir conférer ce sacrement ». — La seconde objection dit que « celui qui ne peut pas ce qui est moins ne peut pas ce qui est plus. Or, l'usage de la matière sanctifiée est quelque chose de plus grand que la sanctification de cette matière, puisqu'il en est la fin. Lors donc que le prêtre ne peut pas sanctifier la matière de ce sacrement, il ne peut pas non plus faire usage de cette matière sanctifiée » et administrer le sacrement.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le ministre de ce sacrement doit être *amené* à celui qui doit recevoir le sacrement; comme il est marqué en saint Jacques, ch. v (v. 14). Or, l'évêque ne peut pas intervenir personnellement auprès de tous les infirmes de son diocèse. Donc l'évêque n'est pas le seul à pouvoir conférer ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. v), l'évêque a proprement pour office de parfaire ; comme le prêtre a d'illuminer. Par conséquent, ces sacrements sont réservés aux seuls évêques, où celui qui les reçoit est placé en un état de perfection au-dessus des autres. Tel n'est pas le cas de ce sacrement, qui se donne à tous. Et c'est pourquoi il peut être administré par les simples prêtres ».

L'*ad primum* fait observer que « la confirmation imprime un caractère qui place l'homme dans un état de perfection ; comme il a été dit plus haut (cf. Troisième Partie, q. 72, art. 5). Il n'en est pas de même dans ce sacrement. Et voilà pourquoi il n'y a pas similitude ».

L'*ad secundum* accorde que « dans le genre de cause finale, l'usage de la matière sanctifiée l'emporte sur la sanctification de la matière. Mais, dans le genre de cause efficiente, c'est la sanctification de la matière qui l'emporte, attendu que c'est du même que dépend l'usage de la matière comme de sa cause active. Et c'est pourquoi la sanctification requiert une vertu active plus haute que ne le requiert l'usage ».

Le ministre propre du sacrement de l'Extrême-Onction est

le prêtre. Tout prêtre a, d'office, le pouvoir de l'administrer. Nul au-dessous de lui n'a le droit de le faire. Mais, s'il est vrai que l'évêque peut le faire aussi, ce n'est pas en tant qu'évêque, et parce que cela relèverait de sa dignité épiscopale. C'est parce que le pouvoir qu'a le prêtre est aussi chez l'évêque. — Nous devons maintenant nous enquérir de ceux à qui ce sacrement doit être conféré et en quelle partie du corps il doit l'être. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXII

DE CEUX QUI DOIVENT RECEVOIR CE SACREMENT

Cette question comprend sept articles :

1° Si ce sacrement doit être conféré à ceux qui sont en santé?
2° S'il doit être conféré en toute infirmité?
3° S'il doit être conféré aux furieux et aux déments?
4° S'il doit être conféré aux enfants?
5° Si tout le corps doit recevoir l'onction de ce sacrement?
6° Si certaines parties du corps se trouvent convenablement déterminées pour recevoir l'onction?
7° Si les mutilés en ces sortes de parties doivent recevoir l'onction?

Les quatre premiers articles de cette question sont tirés de la distinction XXIII, q. 2, art. 2; et les trois autres, de l'article 3.

Article Premier.

Si ce sacrement doit être conféré à ceux qui sont en santé?

Deux objections veulent prouver que « ce sacrement doit être conféré même à ceux qui sont en santé ». — La première rappelle que « l'effet principal de ce sacrement est la guérison de l'âme et non pas la guérison du corps, ainsi qu'il a été dit (q. 30, art. 2). Or, même ceux qui ont la santé du corps requièrent la guérison de l'âme. Donc à eux aussi ce sacrement doit être conféré ». — La seconde objection dit que « ce sacrement est le sacrement de ceux qui partent, comme le baptême est le sacrement de ceux qui entrent. Donc à tous ceux qui vont passer » à une autre vie ou qui vont mourir, « ce sacrement doit être donné. Or, parfois, ceux qui vont mourir, sont en santé;

comme ceux qui doivent être décapités. Donc à ceux-là ce sacrement doit être donné ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Jacques, ch. v (v. 14, 15) : *Quelqu'un est-il malade?* etc. Donc c'est aux seuls infirmes que ce sacrement convient ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce sacrement est une certaine cure spirituelle, comme il a été dit (q. 30, art. 1, 2); laquelle est signifiée par un certain mode de cure corporelle » : c'est, en effet, par mode d'onction médicinale que ce sacrement est conféré. « Il s'ensuit qu'il ne doit pas être conféré à ceux à qui ne convient pas la cure corporelle, c'est-à-dire à ceux qui sont en santé ». Et donc c'est bien aux seuls malades, aux seuls infirmes que ce sacrement doit être donné.

L'*ad primum* accorde que « la santé spirituelle est l'effet principal de ce sacrement; mais il faut que la cure spirituelle soit signifiée par la cure » ou la médication « corporelle, même si la guérison corporelle ne doit pas s'ensuivre. Et voilà pourquoi la santé corporelle doit être donnée, par ce sacrement, seulement à ceux à qui convient la médication corporelle, savoir les infirmes. C'est ainsi, du reste, que celui-là seul peut recevoir le baptême, qui est susceptible de l'ablution corporelle; et non l'enfant qui est dans le sein de sa mère » (Cf. Troisième Partie, q. 68, art. 11, *ad 1um*).

L'*ad secundum* insiste sur cette dernière remarque et déclare à nouveau que « même le baptême ne peut être donné à ceux qui entrent » ou qui viennent à la vie « que s'ils sont susceptibles de l'ablution corporelle. Et, pareillement, ce sacrement de l'Extrême-Onction est pour ceux-là seuls qui vont quitter cette vie et à qui convient la médication corporelle ».

A n'en pas douter, le sacrement de l'Extrême-Onction est le sacrement des malades. Il ne peut être donné qu'à ceux qui étant malades, infirmes, sont dans un tel état, au point de vue corporel, qu'ils se trouvent susceptibles de traitement ou de médication. L'Extrême-Onction, en effet, est une médication spirituelle qui se donne par mode de médication corporelle.

— Mais est-ce en tout état de maladie ou d'infirmité que ce sacrement peut être donné ? Peut-il être reçu par n'importe quel malade, n'importe quel infirme ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si ce sacrement doit être donné en n'importe quelle infirmité ?

Deux objections veulent prouver que « ce sacrement doit être donné en n'importe quelle infirmité ». — La première arguë de ce que « dans l'épître de saint Jacques, ch. v (v. 14, 15), où ce sacrement est introduit, aucune infirmité n'est déterminée. Donc c'est à tous les infirmes que ce sacrement doit être conféré ». — La seconde objection déclare que « plus un remède a de dignité ou d'excellence, plus il doit être général. Or, ce sacrement a plus de dignité et d'excellence qu'un remède corporel. Puis donc que les remèdes corporels sont donnés à tous les infirmes, il semble que ce sacrement aussi doit leur être donné ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce sacrement est appelé par tous l'*Extrême-Onction*. Or, ce n'est pas toute infirmité qui conduit à l'extrémité de la vie, puisqu'il est des maux ou des langueurs qui sont cause d'une plus longue vie, comme le dit Aristote (*De la longueur de la vie*, ch I). Donc ce n'est pas à tous les infirmes que ce sacrement doit être donné ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce sacrement est le dernier remède que l'Église peut conférer, étant comme la disposition immédiate à la gloire. Et c'est pourquoi il doit être appliqué à ces malades seulement qui sont au moment du départ, en raison de ce que leur mal est de nature à amener la mort et que l'on craint ce péril ». Les malades en péril de mort, voilà donc les sujets aptes à recevoir ce sacrement. Remarquons seulement que tout péril de mort en raison de la maladie, ou de la débilité, comme l'extrême usure de la vieillesse, rend susceptible du sacrement de l'Extrême-Onction.

Avec ceci d'ailleurs que si le péril de mort causé par la maladie cesse et puis se renouvelle, soit dans le même genre de maladie, soit dans un autre, le sacrement peut être reçu de nouveau, à chaque fois, comme nous le verrons à la question suivante.

L'*ad primum* déclare que « toute infirmité, quand elle s'aggrave, peut amener la mort. Et donc, si l'on considère les genres d'infirmité, c'est en n'importe quelle maladie que ce sacrement pourra être donné; car, en effet, l'Apôtre ne détermine aucune infirmité. Mais si l'on considère le mode et l'état de l'infirmité, ce n'est pas toujours à ceux qui sont infirmes que doit être donné ce sacrement ».

L'*ad secundum* fait observer que « le remède corporel a pour effet principal la santé corporelle qui se trouve atteinte en tous ceux qui sont infirmes dans n'importe quel état. Mais ce sacrement a pour effet principal ce rétablissement qui est nécessaire à ceux qui sont sur le départ et prennent leur chemin pour la gloire. Et c'est pourquoi, il n'y a pas similitude ».

On aura remarqué le mot de saint Thomas dans cette réponse *ad secundum*, précisant, comme effet de ce sacrement, « le rétablissement nécessaire à ceux qui sont sur le départ et qui prennent leur chemin pour la gloire : *hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quae exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria* ». Déjà, au corps de l'article, il avait eu cet autre mot, que « ce sacrement est le dernier remède que l'Église peut conférer, étant comme » la préparation ou « la disposition immédiate à la gloire : *ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, immediate quasi disponens ad gloriam* ». Si l'esprit de foi était ce qu'il devrait être parmi les chrétiens, quel ne serait pas leur désir de recevoir eux-mêmes ce sacrement, quand leur heure sera venue, et leur zèle pour que leurs parents, leurs amis, ou ceux dont ils peuvent avoir à s'occuper, ne manquent jamais, par leur faute, de le recevoir. — Mais ce zèle doit-il aller jusqu'à vouloir procurer à tous indistinctement la réception de ce sacrement, sans en excepter même les mourants qui n'ont point l'usage de la raison, soit qu'ils l'aient perdu ou qu'ils ne l'aient jamais eu,

comme les fous furieux ou les déments, ou parce qu'ils ne sont pas encore en état de l'avoir, comme les enfants. Ces deux points vont faire l'objet des deux articles qui suivent. — D'abord, le premier.

Article III.

Si ce sacrement doit être donné aux fous furieux et aux déments ?

Deux objections veulent prouver que « ce sacrement doit être donné aux fous furieux et aux déments ». — La première dit que « ces sortes de crises ou d'états sont d'un extrême danger et disposent rapidement à la mort. Puis donc que c'est au danger que le remède doit être appliqué, ce sacrement de l'Extrême-Onction, qui est le remède contre les infirmités humaines, doit être conféré à ces sortes de malades ». — La seconde objection en appelle à ce que « le baptême est d'une plus grande dignité en excellence que ce sacrement. Or, le baptême est donné aux fous furieux, comme il a été dit plus haut (Cf. Troisième Partie, q. 68, art. 12). Donc ce sacrement aussi doit leur être donné ».

L'argument *sed contra* déclare que « ce sacrement ne doit être donné qu'à ceux qui le connaissent. Or, tels ne sont pas les fous et les déments. Donc il ne doit pas leur être donné ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la perception de l'effet de ce sacrement dépend beaucoup de la dévotion de celui qui le reçoit, du mérite personnel de ceux qui le confèrent, et du mérite général de toute l'Église. On le voit par cela même que la forme de ce sacrement est conférée par mode de prière. Il s'ensuit qu'à ceux-là qui ne peuvent pas le reconnaître et en concevoir de la dévotion, ce sacrement ne doit pas être donné ; et surtout aux fous furieux et aux déments qui pourraient manquer de respect au sacrement et commettre quelque indécence : à moins qu'ils n'eussent des intervalles de lucidité dans lesquels ils auraient connaissance du sacrement, et, dans cet état, il pourrait leur être donné ».

L'*ad primum* déclare que « même si de tels malades peuvent quelquefois être en péril de mort, cependant leur état ne permet pas que le remède dont il s'agit leur soit appliqué par leur dévotion personnelle » : condition requise, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* fait observer que « le baptême ne requiert pas le mouvement du libre arbitre » en celui qui le reçoit; « parce qu'il est donné principalement contre le péché originel qui n'est pas causé en nous par notre libre arbitre. Mais, dans ce sacrement, est requis le mouvement du libre arbitre », soit d'une manière actuelle, soit au moins d'une manière virtuelle. « Et c'est pourquoi il n'y a point parité. — De plus, le baptême est un sacremement d'absolue nécessité; non l'Extrême-Onction ».

Il n'y a qu'un seul cas où l'Extrême-Onction puisse être donnée à des fous furieux ou à de pauvres déments : c'est quand ces infortunés peuvent avoir et ont en effet des intervalles de lucidité qui leur permettent de connaître le sacrement et de le recevoir avec respect et dévotion. En dehors de ce cas, il ne doit jamais leur être conféré. Comme cependant il peut être donné à ceux qui même n'ayant pas actuellement l'usage de leur raison, ont pu auparavant désirer ce sacrement, on doit assimiler à leur cas celui des aliénés qui ayant eu l'usage de leur raison soit d'une manière constante soit par intervalles de lucidité, ont pu, eux aussi, à ces moments-là, désirer le sacrement de l'Extrême-Onction, pourvu seulement que dans leur état actuel d'aliénation, il n'y ait point péril d'irrévérence à l'endroit du sacrement. — Que penser de l'état des enfants qui ne sont pas encore arrivés à l'âge de raison. Y aurait-il pour eux quelque possibilité de recevoir le sacrement de l'Extrême-Onction. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si ce sacrement doit être donné aux enfants?

Deux objections veulent prouver que « l'Extrême-Onction doit être donnée aux enfants ». — La première arguë de ce que « les enfants sont atteints parfois des mêmes infirmités que les adultes. Or, il semble qu'au même mal doit être appliqué le même remède. Donc, de même que ce sacrement est donné aux adultes, il doit aussi être donné aux enfants ». — La seconde objection rappelle que « ce sacrement est donné pour purifier des restes du péché, comme il a été dit plus haut (q. 30, art. 1), qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel. Or, dans les enfants, sont les restes du péché originel. Donc ce sacrement doit leur être donné ».

L'argument *sed contra* dit que « ce sacrement ne doit être donné à aucun de ceux à qui ne convient pas la forme du sacrement. Or, la forme de ce sacrement ne convient pas aux enfants; attendu qu'ils n'ont point péché *par la vue* et *par l'ouïe*, comme l'exprime la forme. Donc ce sacrement ne doit pas leur être donné ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce sacrement exige la dévotion actuelle » ou virtuelle « en celui qui le reçoit; comme aussi l'Eucharistie. De même donc que l'Eucharistie ne doit pas être donnée aux enfants; de même aussi ce sacrement ne doit pas leur être donné ».

L'*ad primum* fait observer que « les infirmités, dans les enfants, ne sont pas causées par le péché actuel, comme dans les adultes. Et ce sacrement est donné surtout contre ces infirmités qui sont causées par les péchés actuels, étant comme les restes de ces péchés ».

L'*ad secundum* précise que « ce sacrement n'est donné contre les restes du péché originel qu'autant que ces restes du péché originel se trouvent aggravés par les péchés actuels. Et, aussi bien, il est donné principalement contre les péches actuels, comme on le voit par la forme elle-même : lesquels péchés

actuels ne sont pas dans les enfants », puisque tant qu'ils n'ont pas l'usage de la raison, ils ne peuvent commettre aucun péché actuel, ni mortel, ni véniel.

Le sacrement de l'Extrême-Onction n'est point fait pour les enfants. Il ne peut absolument pas leur être conféré. Il n'est que pour les adultes qui ont actuellement ou qui ont eu, ainsi qu'il a été dit, l'usage de leur raison. — Ceux à qui il peut être donné, comment peuvent-ils et doivent-ils le recevoir? C'est par mode d'onction qu'il est donné. Mais l'onction qui le constitue doit-elle être pratiquée sur tout le corps de l'infirme. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'onction de ce sacrement doit être pratiquée sur tout le corps?

Trois objections veulent prouver que « l'onction de ce sacrement doit être pratiquée sur tout le corps ». — La première dit que « selon saint Augustin (*De la Trinité*, liv. VI, ch. VI), l'*âme tout entière est dans tout le corps*. Puis donc que ce sacrement est donné surtout pour la guérison de l'âme, c'est sur tout le corps que l'onction doit être faite ». — La deuxième objection déclare que « là où est le mal, là doit être appliqué le remède. Or, parfois, le mal est général et dans tout le corps, comme la fièvre. Donc l'onction doit être faite sur tout le corps ». — La troisième objection en appelle à ce que « dans le baptême » qui se donne par immersion, « le corps tout entier est plongé dans l'eau. Donc ici également l'onction doit être faite sur tout le corps ».

L'argument *sed contra* oppose que « le rite de l'Église universelle est de n'oindre les infirmes qu'en certaines parties déterminées du corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce sacrement est conféré par mode de cure. Or, la cure corporelle ne

se fait pas en appliquant le remède au corps tout entier, mais aux parties où se trouve la racine du mal. Et c'est pourquoi l'onction sacramentelle aussi doit être faite en ces parties seulement où se trouve la racine de l'infirmité spirituelle ».

L'*ad primum* fait observer que « l'âme, bien qu'elle soit tout entière en chaque partie du corps, quant à son essence, ne l'est pas cependant quant aux puissances, qui sont les racines des actes du péché. Et voilà pourquoi il faut que les onctions soient faites sur les parties déterminées où se trouvent ces puissances ».

L'*ad secundum* dit que « le remède n'est pas toujours appliqué où est le mal ; mais, plus à propos, là où la racine du mal se trouve ».

L'*ad tertium* remarque que « le baptême se fait par mode d'ablution. Or, l'ablution corporelle n'enlève la tache que de la partie à laquelle on l'applique. Et voilà pourquoi le baptême se pratique sur tout le corps. Mais il en est autrement de l'Extrême-Onction, pour la raison déjà dite ».

Ce n'est pas tout le corps du malade qui doit recevoir l'onction du sacrement; mais seulement certaines parties déterminées, celles-là même où se trouvent les puissances de l'âme par lesquelles le mal du péché a coutume de s'introduire. — Ces parties-là, quelles sont-elles : et faut-il dire que les parties telles qu'on les a pratiquement déterminées sont celles qui conviennent. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Est-ce à propos qu'on a déterminé les parties sur lesquelles l'onction doit se faire?

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos qu'on a déterminé les parties sur lesquelles l'onction doit être faite ; savoir qu'elle soit faite sur les yeux de l'infirme, sur ses narines, sur ses oreillles, sur ses lèvres, aux mains et aux

pieds ». — La première dit qu' « un sage médecin guérit le mal à la racine. Or, *c'est du cœur que viennent les pensées qui souillent l'homme ;* comme il est dit en saint Matthieu, ch. xv (v. 18). Donc c'est sur la poitrine que doit être faite l'onction ». — La deuxième objection déclare que « la pureté de l'âme n'est pas moins nécessaire à ceux qui partent, qu'elle ne l'est à ceux qui viennent. Or, ceux qui viennent reçoivent » dans le baptême « l'onction du chrême faite sur le sommet de la tête, par le prêtre, pour marquer la pureté de l'âme. Donc ceux qui partent doivent aussi recevoir, dans ce sacrement de l'Extrême-Onction, l'onction sur le sommet de la tête ». — La troisième objection fait observer qu' « on doit appliquer le remède là où se trouve la plus grande force du mal. Or, le mal spirituel sévit surtout dans les reins, pour l'homme, et, pour la femme, au nombril ; comme il est dit dans le livre de Job, ch. xx (v. 11) : *sa force est dans les reins*, ainsi expliqué par saint Grégoire (*Morales*, liv. XXXII, ch. xiv). Donc c'est là que doit être faite l'onction ». — La quatrième objection arguë de ce que « si l'on pèche par les pieds, on pèche aussi par les autres membres du corps. Donc, de même que l'onction est faite aux pieds, elle doit aussi être faite à tous les autres membres du corps ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*. Il suffit, en effet, d'opposer aux objections que l'Église a ainsi déterminé les parties du corps où doivent se faire les onctions dans le sacrement qui nous occupe.

Au corps de l'article, saint Thomas répond, en faisant obserserver que « les principes du péché, en nous, sont les mêmes que les principes de l'action ; parce que c'est dans un acte que le péché consiste. Or, les principes de l'action, en nous, sont au nombre de trois : le premier, qui dirige, savoir la faculté de connaître ; le second, qui commande, savoir la faculté affective ; le troisième, qui exécute, savoir la faculté motrice. D'autre part, toute notre connaissance vient des sens. Et parce que là où se trouve, en nous, la première origine du péché, là doit se pratiquer l'onction, à cause de cela l'onction se fait à la place des cinq sens : sur les yeux, à cause de la vue ; sur les

oreilles, à cause de l'ouïe; sur les narines, à cause de l'odorat; sur la bouche, à cause du goût; sur les mains, à cause du toucher, qui s'exerce surtout par la sensibilité des doigts. En raison de la partie affective, il en est qui pratiquent l'onction sur les reins. Pour la faculté motrice, on fait l'onction sur les pieds, qui sont l'instrument principal de cette faculté. Et parce que le premier principe est la faculté de connaître, à cause de cela l'onction qui se fait aux cinq sens est pratiquée par tous, comme étant de la nécessité du sacrement. Les autres ne sont pas pratiquées par tous. Il en est aussi qui pratiquent l'onction sur les pieds et non celle des reins. La raison est que la faculté affective et la faculté motrice sont des principes qui viennent en second », ou après le principe de la connaissance. — On aura remarqué cette justification des onctions du sacrement qui nous occupe. Elle est en harmonie parfaite avec tout ce que le saint Docteur nous a appris du rôle des sens et de toutes les facultés qui sont en nous dans l'ordre de notre vie morale.

L'*ad primum* fait observer que « la pensée ne vient du cœur que par l'entremise d'une certaine imagination, *produite* elle-même *par l'action des sens*, comme il est dit au livre II *de l'Ame* (ch. III, n. 13; de S. Th., leç. VI). Et aussi bien le cœur n'est pas la première racine de la pensée, mais les organes des sens; sinon pour autant que le cœur est le principe de tout le corps. Mais ce principe est une racine éloignée ».

L'*ad secundum* dit que « ceux qui viennent doivent acquérir la pureté de l'âme; mais ceux qui partent doivent la rétablir. Et c'est pourquoi ceux-ci doivent recevoir l'onction sur ces parties du corps qui amènent la souillure de l'âme ».

L'*ad tertium* accorde qu'en effet, « selon la coutume de quelques-uns, l'onction se fait sur les reins, à cause de l'appétit concupiscible qui s'y trouve en sa plus grande force. Mais la faculté appétitive n'est pas la première racine » du mal, « ainsi qu'il a été dit » : ce sont les sens extérieurs. Aussi bien l'onction des sens est absolument nécessaire; celle des reins ne l'est pas.

L'*ad quartum* déclare que « les organes du corps qui servent

à l'acte du péché sont les pieds, les mains et la langue; et l'onction du sacrement est faite sur ces parties. Il y a aussi les parties sexuelles. Mais, en raison de l'impureté de ces parties et par respect pour le sacrement, l'onction ne doit pas leur être appliquée ».

Régulièrement, les parties du corps qui doivent recevoir l'onction du sacrement sont les yeux, les oreilles, les narines, la bouche, les mains et les pieds. Dans le nouveau droit, il est marqué que l'onction des reins doit toujours être omise. L'onction des pieds peut être omise, dès qu'on a un motif raisonnable quelconque. En cas de nécessité, on peut ne faire qu'une seule onction sur l'un des sens extérieurs, ou, mieux encore, sur le front, avec la formule abrégée marquée dans le rituel. — Mais que doit-on faire si, hors du cas de nécessité ou en temps normal ou quand il est loisible de pratiquer les diverses onctions, le malade est mutilé dans l'une des parties qui sont marquées pour recevoir l'onction. Doit-on, en pareil cas, s'abstenir de pratiquer l'onction sur cette partie du corps du malade. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si les mutilés doivent recevoir l'onction qui porte sur les parties dont ils sont privés.

Deux objections veulent prouver que « les mutilés ne doivent pas recevoir l'onction qui porte sur les parties dont ils sont privés ». — La première dit que « comme ce sacrement exige une disposition déterminée en celui qui le reçoit, c'est-à-dire qu'il faut qu'il soit infirme; de même il exige une partie déterminée » où doit se faire l'onction. « Puis donc que celui qui n'est pas infirme ne peut pas recevoir l'onction du sacrement, celui-là non plus ne peut pas la recevoir qui n'a point la partie où doit se faire l'onction ». — La seconde objection fait observer que « celui qui est aveugle de naissance n'a

point péché par la vue. Or, dans l'onction qui se fait sur les yeux, il est parlé *du péché par la vue*. Donc une telle onction ne doit pas se faire quand il s'agit d'un aveugle-né. Et il en est de même pour les autres parties ».

L'argument *sed contra* oppose que « les défauts corporels n'empêchent pas la réception des autres sacrements. Donc ils ne doivent pas non plus empêcher la réception de celui-ci. Et puisque chacune des onctions est de nécessité pour ce sacrement, il faut donc qu'elles soient toutes appliquées aux mutilés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les mutilés doivent recevoir l'onction le plus près qu'il est possible des parties où l'onction aurait dû se faire », s'ils avaient eu ces parties. « C'est qu'en effet, bien qu'ils n'aient pas les membres, ils ont les puissances de l'âme qui correspondent à ces membres, à tout le moins dans leur racine. Et, intérieurement, ils ont pu pécher par rapport aux choses qui correspondent à ces parties, bien qu'ils ne l'aient pu extérieurement ».

Et, par là, ajoute le saint Docteur, « on voit ce qu'il faut répondre aux objections ».

Pour terminer l'étude de ce qui regarde le sacrement de l'Extrême-Onction, il ne nous reste plus qu'à considérer ce qui a trait à son renouvellement ou à la possibilité de le recevoir plusieurs fois. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXIII

DE L'ITÉRATION DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION

Cette question comprend deux articles :

1° Si ce sacrement peut être réitéré?
2° S'il doit être réitéré dans la même infirmité?

Les deux articles de cette question sont tirés de la distinction XXIII, q. 2, art. 4.

Article Premier.

Si ce sacrement doit être réitéré?

Deux objections veulent prouver que « ce sacrement ne doit pas être réitéré ». — La première déclare que « l'onction faite à l'homme est plus excellente que l'onction faite à une pierre. Or, l'onction de l'autel ne se réitère pas, à moins que l'autel ne soit brisé. Donc l'Extrême-Onction qui se fait à l'homme ne doit pas, non plus, être réitérée ». — La seconde objection dit qu' « après le dernier, il n'y a plus rien. Or, cette onction est appelée *extrême* » ou dernière. « Donc elle ne doit pas être réitérée ».

L'argument *sed contra* rappelle que « ce sacrement est une certaine cure spirituelle faite par mode de cure corporelle. Or, la cure corporelle se renouvelle. Donc, aussi, ce sacrement doit être réitéré ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'aucun des

sacrements qui ont un effet perpétuel ne doit être réitéré : parce que ce serait montrer que le sacrement n'était pas efficace pour produire cet effet; et, par suite, on ferait injure à ce sacrement. Mais pour les sacrements qui n'ont pas un effet demeurant à tout jamais, ils peuvent être renouvelés sans qu'il leur soit fait injure, afin que l'effet qui n'est plus soit obtenu de nouveau. Et parce que la santé du corps et celle de l'âme, qui sont l'effet de ce sacrement, peuvent être perdues après avoir été obtenues par le sacrement, à cause de cela ce sacrement peut être réitéré sans qu'on lui fasse injure ».

L'*ad primum* explique que « l'onction de la pierre se fait pour la consécration de l'autel, laquelle consécration demeure à jamais dans la pierre, tant que l'autel demeure. Et c'est pourquoi elle ne peut pas être réitérée. Mais l'onction du sacrement qui nous occupe n'est point faite pour consacrer l'homme; car elle n'imprime pas de caractère. Et voilà pourquoi il n'y a point parité ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui est extrême » ou dernier « selon l'estimation des hommes, quelquefois n'est pas extrême en réalité. Et c'est ainsi que ce sacrement est appelé Extrême-Onction, parce qu'il ne doit être donné qu'à ceux dont la mort est prochaine, selon l'estimation des hommes ».

Nous venons de trouver, précisé à nouveau, dans cette réponse *ad secundum*, que l'Extrême-Onction ne doit être donnée qu'aux infirmes, aux malades, à ceux dont la débilité fait juger qu'ils sont près de mourir. — Mais s'ils ne meurent pas et que leur vie se continue dans la même maladie, dans la même infirmité, dans la même débilité, peut-on leur redonner encore le sacrement qu'ils ont déjà reçu. On le peut, nous venons de le dire, à supposer qu'ils guérissent et qu'ils tombent de nouveau malades. Mais s'ils ne guérissent pas, s'ils continuent d'être malades de la même maladie, avec ceci seulement qu'ils ont échappé au péril de mort jugé d'abord imminent, peut-on de nouveau leur donner l'Extrême-Onction. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si dans la même infirmité ce sacrement doit être réitéré?

Deux objections veulent prouver que « dans la même infirmité ce sacrement ne doit pas être réitéré ». — La première dit qu' « à une seule maladie n'est due qu'un seul remède. Or, ce sacrement est un certain remède spirituel (q. 30, art. 1). Donc il ne doit pas être réitéré contre une même maladie ». — La seconde objection fait remarquer que « si l'onction peut être réitérée dans la même maladie, c'est toute la journée qu'elle pourra être appliquée à un même infirme. Ce qui est absurde ».

L'argument *sed contra* déclare que « parfois la maladie dure longtemps après la réception du sacrement; et, ainsi, l'on a de nouveau des traces ou restes du péché, contre quoi ce sacrement est principalement conféré. Il s'ensuit qu'on peut de nouveau recevoir l'onction ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce sacrement ne regarde pas seulement l'infirmité, mais aussi l'état de l'infirmité : car il ne doit être donné qu'aux infirmes qui, selon l'estimation humaine, paraissent être près de mourir. Or, parmi les infirmités, il en est qui ne durent pas. Il s'ensuit que si l'on donne ce sacrement, en ces sortes d'infirmités, quand l'homme en est à ce point qu'il se trouve en péril de mort, il ne sort de cet état que par la guérison de son mal : et, par suite, il ne doit pas de nouveau recevoir l'onction. Que s'il retombe, ce sera une autre maladie; et l'onction pourra lui être donnée. Il est d'autres maladies qui sont de longue durée : comme la phtisie, l'hydropisie et autres de ce genre. En ces sortes d'infirmités, l'onction ne doit être faite que quand on juge que l'infirmité met en péril de mort. Que si l'homme échappe à ce péril, la même infirmité se prolongeant, il pourra de nouveau recevoir l'onction, quand le mal le conduira en semblable péril : dans ce cas, en effet, il se trouve en

un autre d'état d'infirmité, bien que l'infirmité ne soit pas différente au sens pur et simple.

Et, par là », ajoute saint Thomas, « on voit la réponse aux objections ».

C'est donc toutes les fois qu'un infirme se trouve en péril de mort, qu'il peut recevoir le sacrement de l'Extrême-Onction : que ce péril soit causé par des maladies distinctes ; ou qu'il soit causé par des phases nouvelles d'une même maladie, au cours de laquelle le malade se trouve successivement, par des aggravations de son mal, qui viennent et disparaissent, conduit aux portes de la mort.

Au terme des questions empruntées par l'auteur du *Supplément* au Commentaire du livre des *Sentences* pour joindre à la suite de la *Somme théologique* le traité de l'Extrême-Onction, nous ne croyons pouvoir mieux faire, en vue de résumer la doctrine que nous venons de traduire, que de reproduire ici, dans son entier, le chapitre LXXIII du livre IV de la *Somme contre les Gentils*. C'est le seul endroit où saint Thomas ait traité *ex professo*, distinctement des questions écrites par lui quand il commentait le livre des *Sentences*, ce qui regarde le sacrement de l'Extrême-Onction. Et, sans doute, nous n'avons là qu'un résumé très bref de la doctrine qu'il aurait exposée à nouveau dans la *Somme théologique*, si la mort ne l'en avait empêché. Mais, outre que ce résumé est fait par saint Thomas lui-même, nous y verrons, comme il arrive toujours pour la *Somme contre les Gentils*, une fermeté et une perfection de doctrine qui nous dédommageront un peu de la privation causée par la mort du saint Docteur.

Le chapitre dont nous parlons a pour titre : *Du sacrement de l'Extrême-Onction.*

« Parce que », déclare le saint Docteur, « le corps est l'instrument de l'âme et que l'instrument est au service de l'agent principal : il est nécessaire que la disposition de l'instrument soit telle qu'elle convienne au principal agent ; d'où il suit que le corps aussi est disposé selon qu'il convient à l'âme.

L'infirmité de l'âme, qui est le péché, aura donc parfois de causer l'infirmité dans le corps, Dieu en disposant ainsi dans son jugement. Cette infirmité corporelle est parfois utile au salut de l'âme, pour autant que l'homme supporte avec humilité et patience son infirmité corporelle, et qu'elle lui est imputée à peine satisfatoire ». Dans ce cas, en effet, le mal corporel se trouvera être pour l'homme un vrai profit spirituel. « Mais ce mal est aussi quelquefois un obstacle au salut spirituel, pour autant que l'infirmité corporelle empêche la pratique des vertus.

Il était donc à propos que fût apporté un certain remède spirituel contre le péché selon que du péché dérive l'infirmité corporelle, de telle sorte que ce remède spirituel pût guérir l'infirmité corporelle », non pas toujours et d'une façon absolue, mais « quelquefois » : savoir quand ce serait utile au salut.

« Et c'est à cela qu'est ordonné le sacrement de l'Extrême-Onction ; dont il est dit, en saint Jacques, chapitre v (v. 14, 15) : *Quelqu'un est-il malade parmi vous? Qu'il introduise les prêtres de l'Église ; et qu'ils prient pour lui, pratiquant sur lui l'onction de l'huile ; et la prière de la foi guérira l'infirme.*

Ni cela préjudicie à la vertu du sacrement, si quelquefois les infirmes auxquels on le confère ne sont pas guéris totalement de leur infirmité : c'est que parfois il n'est pas utile au salut spirituel, même pour ceux qui reçoivent dignement ce sacrement, qu'ils recouvrent la santé du corps. Et toutefois, ce n'est pas en vain qu'ils reçoivent le sacrement, bien que la santé corporelle ne s'ensuive pas. Ce sacrement, en effet, est ordonné contre l'infirmité du corps, selon qu'elle est une suite du péché. Mais c'est aussi, manifestement, contre les autres suites du péché qu'il est ordonné, savoir contre la pente au mal et la difficulté à pratiquer le bien ; et d'autant plus contre elles, que ces infirmités spirituelles sont plus rapprochées du péché que ne l'est l'infirmité corporelle.

Il est vrai que ces infirmités spirituelles sont aussi guéries par la pénitence, pour autant que le pénitent, par les œuvres de vertu dont il use pour satisfaire, est éloigné du mal et incliné au bien. Mais, soit par négligence, ou en raison des occupa-

tions variées de la vie, ou encore à cause de la brièveté du temps, il arrive que l'homme ne guérit pas en lui d'une manière parfaite ces sortes de défauts. Et c'est pourquoi il a été pourvu de façon très salutaire à ce que par le sacrement de l'Extrême-Onction, la guérison dont il s'agit soit opérée d'une manière parfaite et que l'homme soit libéré de toute obligation à la peine, afin que, de la sorte, il ne demeure rien, en lui, qui puisse empêcher l'âme, à sa sortie du corps, de recevoir la gloire : *ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloria impedire* ». On remarquera cette déclaration si expresse de saint Thomas. Elle ajoute encore, si possible, aux formules que nous avions déjà soulignées dans l'exposé des questions empruntées au *Supplément*. Et elle suffirait pour faire concevoir à toute âme éclairée de la foi le désir le plus vif de recevoir avant de mourir, quand les circonstances de la mort le permettent, un sacrement aussi précieux. Saint Thomas souligne lui-même ce qu'il vient de dire, en l'appuyant du mot de l'Écriture. « Et c'est pourquoi saint Jacques ajoute : *Et le Seigneur allégera cette âme.*

Il y a aussi », poursuit saint Thomas, « que l'homme n'a pas la connaissance ou le souvenir de tous les péchés qu'il a commis, de façon à pouvoir, par la pénitence, être purifié de tous et de chacun dans le détail. Pareillement, il y a les péchés de chaque jour, sans lesquels la vie présente ne peut pas se continuer, dont il faut que l'homme, à sa sortie de ce monde, soit purifié par ce sacrement, afin que rien ne se trouve en lui qui s'oppose à la réception de la gloire : *ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet.* Et voilà pourquoi saint. Jacques ajoute que *s'il est dans les péchés, ils lui seront remis.*

Par où il est manifeste », conclut saint Thomas, « que ce sacrement est le dernier » de ceux qui ont trait à la sanctification de l'être humain en lui-même et pour lui-même dans sa vie individuelle, « et qu'il est en quelque sorte l'achèvement de toute la guérison spirituelle qui prépare l'homme à la participation de la gloire. Aussi bien est-il appelé l'*Extrême-Onction.*

Il est manifeste, par là, que ce sacrement ne doit pas être donné à n'importe quels infirmes, mais à ceux-là seulement

qui paraissent, dans leur infirmité, approcher de la mort. Que si toutefois ils s'en relèvent, ce sacrement peut, de nouveau, leur être conféré, quand ils reviennent à un état semblable », c'est-à-dire quand ils se trouvent, de nouveau, dans un état de maladie qui constitue un péril prochain de mort. « L'onction de ce sacrement, en effet, n'est pas une onction qui consacre comme l'onction de la confirmation, ou l'ablution du baptême, ou certaines autres onctions, qui ne sont jamais réitérées, à cause de cela : la consécration demeurant toujours tant que dure la chose consacrée, en raison de l'efficacité de la vertu divine qui consacre. Ce à quoi est ordonnée l'onction de ce sacrement, c'est à guérir » le malade spirituellement et même corporellement : « or tout remède destiné à la guérison se renouvelle autant de fois que le mal lui-même reparaît.

Il en est qui se trouvent en état de mort prochaine sans être malades, comme on le voit pour ceux qui sont condamnés à mort. Ceux-là auraient besoin des effets spirituels de ce sacrement. Toutefois, il ne doit être conféré qu'à un sujet infirme ou malade. Il est donné, en effet, sous forme de remède corporel, et le remède corporel ne s'applique qu'à celui qui est malade corporellement. Car il faut que, dans les sacrements, soit conservée la signification du sacrement. De même donc qu'il est requis, dans le baptême, qu'il y ait une ablution pratiquée sur le corps; de même il est requis, dans ce sacrement, qu'il y ait une médication appliquée à l'infirmité corporelle. C'est, du reste, pour cela que l'huile est la matière spéciale de ce sacrement; parce que l'huile est efficace à guérir dans l'ordre du corps, en adoucissant les douleurs, comme l'eau, qui lave le corps, est la matière du sacrement dans lequel se fait l'ablution spirituelle.

De là aussi il est manifeste que comme la médication corporelle doit être appliquée au principe du mal, de même cette onction doit être faite sur les parties du corps qui sont le principe de l'infirmité spirituelle, tels sont les organes des sens et les mains et les pieds qui servent aux œuvres de péché, et, selon la coutume de quelques-uns, aussi les reins où se trouve l'humeur de la passion charnelle.

« Parce que dans ce sacrement les péchés sont remis et que le péché n'est remis que par la grâce, il est manifeste que dans ce sacrement la grâce est conférée. D'autre part, il n'appartient qu'aux prêtres, dont l'ordre est d'illuminer » spirituellement les âmes, « de donner les choses dans lesquelles est conférée la grâce qui illumine l'âme. Mais il n'est pas requis que ce soit l'évêque, attendu que dans ce sacrement n'est pas conféré un état d'excellence, comme en ceux dont l'évêque est le ministre. Toutefois, parce que ce sacrement a pour effet la guérison parfaite et qu'en lui est requise l'abondance de la grâce, il convient à ce sacrement que des prêtres en nombre y assistent et que la prière de toute l'Église aide à son effet. Aussi bien saint Jacques dit : *Qu'on introduise les prêtres de l'Église; et la prière de la foi sauvera l'infirme*. Si cependant un seul prêtre est présent, il est censé parfaire le sacrement en la vertu de toute l'Église dont il est le ministre et dont il gère la personne. Mais l'effet de ce sacrement est empêché par la fiction » ou les mauvaises dispositions « de celui qui le reçoit, comme il arrive, du reste, pour les autres sacrements ».

Le sacrement de l'Extrême-Onction ferme le cycle des sacrements institués par le Christ pour parfaire l'individu humain dans la vie surnaturelle divine que le péché avait ruinée et qui avait été rétablie par la grâce de la Rédemption. Cette vie recouvrée par la Rédemption est la vie chrétienne. Elle consiste dans l'incorporation au Christ par la grâce des sacrements. De ces sacrements au nombre de sept, les cinq premiers sont destinés à la perfection de la vie chrétienne selon les conditions de cette vie dans l'individu humain. Les deux derniers répondent aux conditions de cette vie pour autant que l'être humain doit vivre en société et se continuer, par voie de génération, dans le cours des siècles.

Dans l'individu humain considéré en lui-même, il fallait d'abord pourvoir à ce qui constituerait la vie chrétienne et sa perfection dans son épanouissement normal. Et, pour cela, il fallait, d'abord, que l'être humain fût amené à cette vie. Il fallait ensuite qu'il pût y grandir. Enfin, il devait pouvoir s'y

conserver. La première de ces trois fins est assurée par le baptême. La seconde, par la confirmation. La troisième, par l'Eucharistie.

Mais parce que l'homme, tant qu'il vit sur cette terre, demeure soumis aux possibilités de défection ou de maladie et de mort, même dans l'ordre spirituel, il fallait que deux autres sacrements fussent institués pour permettre à l'homme d'être rétabli dans la vie chrétienne que le péché lui aurait fait perdre ou dont il aurait compromis la perfection. Ces deux sacrements sont la pénitence et l'Extrême-Onction. Nous en avons vu la nature, les conditions, les effets. Ils ont formé l'objet du présent volume de notre Commentaire, comme les trois premiers avaient formé l'objet des deux volumes précédents.

Il nous reste encore, pour terminer l'étude des moyens de salut institués par le Christ, à considérer les deux derniers sacrements destinés à assurer la vie chrétienne selon les conditions sociales de cette vie. Ces deux sacrements sont l'Ordre et le mariage. Ils feront l'objet de notre prochain volume.

FIN DU TOME XIX

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS VII

QUESTION LXXXIV. — DE LA PÉNITENCE SELON QU'ELLE EST UN SACREMENT.

(Dix articles.)

1° Si la pénitence est un sacrement? 4
2° Si les péchés sont la matière propre de ce sacrement? 8
3° Si c'est là la forme de ce sacrement : *Je l'absous?* 11
4° Si l'imposition des mains du prêtre est requise pour ce sacrement? 16
5° Si ce sacrement est de nécessité pour le salut? 19
6° Si la pénitence est la seconde planche après le naufrage? 22
7° Si ce sacrement a été convenablement institué dans la loi nouvelle? 25
8° Si la pénitence doit durer jusqu'à la fin de la vie? 30
9° Si la pénitence peut être continue? 34
10° Si le sacrement de pénitence doit être réitéré? 38

QUESTION LXXXV. — DE LA PÉNITENCE SELON QU'ELLE EST UNE VERTU.

(Six articles.)

1° Si la pénitence est une vertu? 44
2° Si la pénitence est une vertu spéciale? 47
3° Si la vertu de pénitence est une espèce de la justice? 49
4° Si le sujet de la pénitence est proprement la volonté? 55
5° Si le principe de la pénitence vient de la crainte? 58
6° Si la pénitence est la première des vertus? 62

QUESTION LXXXVI. — DE L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT A LA RÉMISSION DES PECHÉS MORTELS.

(Six articles.)

1° Si par la pénitence sont écartés tous les péchés? 67
2° Si sans la pénitence le péché peut être remis? 71

3° Si par la pénitence un péché peut être remis sans l'autre?..... 75
4° Si, la coulpe étant remise par la pénitence, l'obligtaion à la peine demeure?..... 79
5° Si, quand la faute mortelle est remise, sont enlevés tous les restes du péché?..... 83
6° Si la rémission de la coulpe est l'effet de la pénitence selon qu'elle est vertu?..... 87

QUESTION LXXXVII. — De la rémission des péchés véniels.

(Quatre articles.)

1° Si le péché véniel peut être remis sans la pénitence?..... 91
2° Si, pour la rémission des péchés véniels, est requise l'infusion de la grâce?..... 95
3° Si les péchés véniels sont remis par l'aspersion de l'eau bénite, et la bénédiction de l'évêque, et autres choses de ce genre?... 98
4° Si le péché véniel peut être remis sans le péché mortel?..... 101

QUESTION LXXXVIII. — Du retour des péchés remis par la pénitence.

(Quatre articles.)

1° Si les péchés remis reviennent par le péché qui suit?..... 103
2° Si les péchés remis reviennent par l'ingratitude qui se rencontre spécialement selon quatre genres de péchés; savoir : selon la haine de ses frères, l'apostasie de la foi, le mépris de la confession, et le regret de la pénitence faite?..... 109
3° Si, par l'ingratitude du péché qui suit, se contracte une obligation à la peine aussi grande que l'était celle des péchés précédemment remis?..... 114
4° Si l'ingratitude en raison de laquelle le péché qui suit fait revenir les péchés précédemment remis est un péché spécial?..... 117

QUESTION LXXXIX. — Du recouvrement des vertus par la pénitence.

(Six articles.)

1° Si par la pénitence les vertus sont restituées?..... 120
2° Si après la pénitence l'homme se relève dans le même degré de vertu?..... 124
3° Si, par la pénitence, l'homme est rétabli dans sa dignité première?..... 128
4° Si les œuvres des vertus faites dans la charité peuvent être mortifiées?..... 132
5° Si les œuvres mortifiées par le péché revivent par la pénitence?.. 135
6° Si, par la pénitence qui suit, même les œuvres mortes sont vivifiées?..... 139

QUESTION XC. — Des parties de la pénitence en général.

(Quatre articles.)

1° Si des parties doivent être assignées à la pénitence ? 143
2° Si comme parties de la pénitence sont convenablement assignées la contrition, la confession, la satisfaction ? 145
3° Si les trois parties susdites sont parties intégrantes de la pénitence ? 150
4° S'il est convenable qu'on divise la pénitence en pénitence avant le baptême, et en pénitence des péchés mortels, et en pénitence des péchés véniels ? 153

QUESTION I. — Ce qu'est la contrition.

(Trois articles.)

1° Si la contrition est la douleur conçue au sujet des péchés avec le propos de les confesser et de satisfaire ? 164
2° Si la contrition est un acte de vertu ? 168
3° Si l'attrition peut devenir contrition ? 171

QUETION II. — De l'objet de la contrition.

(Six articles.)

1° Si l'homme doit avoir la contrition des peines et non pas seulement des fautes ? 182
2° Si la contrition doit être du péché originel ? 184
3° Si de tout péché actuel commis par nous il faut que nous ayons la contrition ? 186
4° Si l'on doit aussi avoir la contrition des péchés futurs ? 189
5° Si l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui ? 193
6° S'il est requis qu'on ait la contrition de chacun des péchés mortels ? 194

QUESTION III. — De la grandeur de la contrition.

(Trois articles.)

1° Si la contrition est la plus grande douleur qui puisse être dans la nature ? 199
2° Si la douleur de contrition peut être trop grande ? 206
3° S'il doit être une plus grande douleur pour un péché que pour un autre ? 208

QUESTION IV. — Du temps de la contrition.

(Trois articles.)

1° Si la vie présente tout entière est le temps de la contrition? 212
2° S'il est expédient qu'on ait continuellement la douleur de son péché? 216
3° Si, même après cette vie, les âmes ont la contrition de leurs péchés? 219

QUESTION V. — De l'effet de la contrition.

(Trois articles.)

1° Si la rémission du péché est un effet de la contrition? 222
2° Si la contrition peut totalement enlever l'obligation à la peine? .. 226
3° Si une petite contrition suffit à détruire de grands péchés? 228

QUESTION VI. — De la nécessité de la confession.

(Six articles.)

1° Si la confession est nécessaire pour le salut? 232
2° Si la confession est de droit naturel? 236
3° Si tous sont tenus à la confession? 239
4° S'il est licite à quelqu'un de confesser le péché qu'il n'a pas? 242
5° Si c'est tout de suite qu'on est tenu de se confesser? 245
6° Si l'on peut dispenser quelqu'un de se confesser à un homme? .. 250

QUESTION VII. — De la nature de la confession.

(Trois articles.)

1° Si saint Augustin définit convenablement la confession quand il dit que *la confession est l'acte par lequel on découvre son mal caché avec l'espoir du pardon?* 253
2° Si la confession est un acte de vertu? 256
3° Si la confession est l'acte de la vertu de pénitence? 258

QUESTION VIII. — Du ministre de la confession.

(Sept articles.)

1° S'il est nécessaire de se confesser au prêtre? 262
2° Si dans quelque cas il est permis de se confesser à d'autres qu'aux prêtres? 265
3° Si, hors le cas de nécessité, quelqu'un qui n'est point prêtre peut entendre la confession des péchés véniels? 269
4° S'i est nécessaire que l'homme se confesse au propre prêtre? 271

5° Si quelqu'un peut se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, par privilège ou par mandat de son supérieur? 277
6° Si, à la fin de sa vie, un pénitent peut être absous par n'importe quel prêtre? 283
7° Si la peine corporelle dont l'obligation demeure après la pénitence est taxée selon la quantité de la coulpe? 286

QUESTION IX. — De la qualité de la confession.

(Quatre articles.)

1° Si la confession peut être informe? 291
2° S'il faut que la confession soit intégrale? 294
3° Si l'on peut se confesser par un autre ou par écrit? 297
4° Si les seize conditions assignées par les maîtres sont requises pour la confession? 300

QUESTION X. — De l'effet de la confession.

(Cinq articles.)

1° Si la confession délivre de la mort du péché? 304
2° Si la confession délivre en quelque manière de la peine? 307
3° Si la confession ouvre le Paradis? 309
4° Si l'effet de la confession doit être assigné, qu'elle donne l'espoir du salut? 311
5° Si la confession générale suffit pour effacer les péchés mortels oubliés? 312

QUESTION XI. — Du secret de la confession.

(Cinq articles.)

1° Si, en tous les cas, l'homme est tenu de cacher ce qu'il a sous le sceau ou le secret de la confession? 317
2° Si le sceau de la confession s'étend aux autres choses qu'à celles qui sont de la confession? 322
3° Si seulement le prêtre a le sceau de la confession? 323
4° Si, autorisé par celui qui se confesse, le prêtre peut livrer à un autre le péché qu'il a sous le sceau de la confession? 325
5° Si ce que l'on sait par la confession et aussi d'une autre manière peut être révélé à un autre? 328

QUESTION XII. — Nature de la satisfaction.

(Trois articles.)

1° Si la satisfaction est une vertu ou un acte de vertu? 336
2° Si la satisfaction est un acte de justice? 338
3° Si c'est bien à propos qu'est donnée la définition de la satisfaction dans la lettre du texte, tirée de saint Augustin? 342

QUESTION XIII. — De la possibilité de la satisfaction.

(Deux articles.)

1° Si l'homme peut s'acquitter de la satisfaction envers Dieu?..... 347
2° S'il est possiblble qu'on acquitte la peine satisfactoire l'un pour l'autre?..... 352

QUESTION XIV. — De la qualité de la satisfaction.

(Cinq articles.)

1° Si l'homme peut satisfaire pour un péché sans satisfaire pour l'autre?..... 362
2° Si celui qui avait d'abord eu la contrition de tous ses péchés et qui ensuite retombe dans le péché, peut satisfaire pour les autres péchés qui lui avaient été remis par la contrition, alors qu'il se trouve hors de la charité?..... 366
3° Si, après que l'homme a la charité, commence à valoir la satisfaction précédente?..... 369
4° Si les œuvres faites en dehors de la charité sont méritoires de quelque bien, à tout le moins temporel?..... 372
5° Si les œuvres dont il s'agit valent pour mitiger les peines de l'enfer?..... 375

QUESTION XV. — Des choses par lesquelles se fait la satisfaction.

(Trois articles.)

1° S'il faut que la satisfaction se fasse par des œuvres de peine?.... 378
2° Si les maux dont Dieu nous flagelle pour nous punir dans cette vie peuvent être satisfactoires?..... 381
3° Si l'on a énuméré convenablement les œuvres satisfactoires quand on a dit qu'elles sont trois : l'aumône, le jeûne et la prière?... 384

QUESTION XVI. — De ceux qui reçoivent ce sacrement.

(Trois articles)

1° Si la pénitence peut être en ceux qui sont innocents?..... 391
2° Si les hommes saints qui sont dans la gloire ont la pénitence?... 393
3° Si l'ange, aussi, ou bon ou mauvais, est susceptible de pénitence? 396

QUESTION XVII. — Des clefs de l'Église.

(Trois articles.)

1° Si les clefs doivent être dans l'Église?..... 401
2° Si la clef est le pouvoir de lier et de délier?..... 405
3° S'il y a deux clefs ou s'il y en a qu'une?..... 409

QUESTION XVIII. — De l'effet des clefs.

(Quatre articles.)

1° Si la puissance des clefs s'étend à la rémission de la coulpe?..... 413
2° Si le prêtre peut remettre le péché quant à la peine?..... 420
3° Si le prêtre par le pouvoir des clefs peut lier?..... 425
4° Si le prêtre peut lier et délier selon son propre jugement?..... 427

QUESTION XIX. — Des ministres des clefs et de l'usage des clefs.

(Six articles.)

1° Si le prêtre de l'ancienne loi avait les clefs?..... 431
2° Si le Christ a eu la clef?..... 433
3° Si les prêtres seuls ont les clefs?..... 435
4° Si même les hommes saints qui ne sont pas prêtres ont l'usage des clefs?..... 439
5° Si les mauvais prêtres ont l'usage des clefs?..... 441
6° Si les schismatiques et les hérétiques, les excommuniés et les suspens et les dégradés ont l'usage des clefs?..... 444

QUESTION XX. — De ceux sur qui peut s'exercer l'usage des clefs.

(Trois articles.)

1° Si le prêtre peut user de la clef qu'il a, à l'endroit de n'importe quel homme?..... 447
2° Si le prêtre peut toujours absoudre celui qui lui est soumis?.... 451
3° Si quelqu'un peut user des clefs à l'endroit de son supérieur.... 455

QUESTION XXI. — De l'excommunication.

(Quatre articles.)

1° Si est compétente cette définition de l'excommunication qui est donnée par quelques-uns : *L'excommunication est la séparation de la communion de l'Église quant au fruit et aux suffrages généraux?*..... 467
2° Si l'Église doit excommunier quelqu'un?..... 474
3° Si quelqu'un doit être excommunié pour un dommage temporel?. 477
4° Si l'excommunication portée injustement a son effet en quelque manière?..... 479

QUESTION XXII. — De ceux qui peuvent excommunier et être excommuniés.

(Six articles.)

1° Si tout prêtre peut excommunier?..... 481
2° Si ceux qui ne sont pas prêtres ont le pouvoir d'excommunier?.. 483

3° Si celui qui est excommunié ou suspens peut excommunier?.... 485
4° Si quelqu'un peut s'excommunier lui-même, ou un égal, ou un supérieur?.... 486
5° Si la sentence d'excommunication peut être portée sur une université?.... 488
6° Si celui qui a été excommunié une fois peut l'être encore ultérieurement?.... 490

QUESTION XXIII. — De la participation avec les excommuniés.

(Trois articles.)

1° S'il est permis de communiquer avec un excommunié, dans les choses purement corporelles?.... 493
2° Si celui qui participe à l'excommunié est lui-même excommunié?. 496
3° Si la participation avec un excommunié dans les cas non permis est toujours un péché mortel?.... 498

QUESTION XXIV. — De l'absolution de l'excommunication.

(Trois articles.)

1° Si tout prêtre peut absoudre de l'excommunication son subordonné?.... 501
2° Si quelqu'un peut être absous sans qu'il le veuille?.... 504
3° Si quelqu'un peut être absous d'une excommunication sans être absous de toutes?.... 506

QUESTION XXV. — De l'indulgence, en elle-même.

(Trois articles.)

1° Si par l'indulgence peut être remis quelque chose de la peine satisfactoire?.... 508
2° Si les indulgences ont autant de valeur qu'il est marqué dans la formule qui les concède?.... 513
3° Si pour un subside temporel on doit accorder quelque indulgence?.... 520

QUESTION XXVI. — De ceux qui peuvent accorder les indulgences.

(Quatre articles.)

1° Si chaque prêtre de paroisse peut accorder des indulgences?.... 523
2° Si un diacre peut accorder des indulgences, ou quelque autre qui n'est point prêtre?.... 527
3° Si l'évêque peut accorder des indulgences?.... 528
4° Si celui qui est dans le péché mortel peut accorder les indulgences?.... 530

QUESTION XXVII. — De ceux pour qui l'indulgence vaut.

(Quatre articles.)

1° Si l'indulgence vaut pour ceux qui sont dans le péché mortel? .. 532
2° Si les indulgences valent pour les religieux? 534
3° Si l'indulgence peut quelquefois être donnée à celui qui ne fait pas ce pour quoi l'indulgence est donnée? 536
4° Si l'indulgence vaut pour celui qui accorde l'indulgence? 537

QUESTION XXVIII. — De la solennité de la pénitence.

(Trois articles.)

1° Si quelque pénitence doit être publiée ou solennisée? 541
2° Si la pénitence solennelle peut être réitérée? 544
3° Si le rite de la pénitence solennelle est à propos? 545

QUESTION XXIX. — De l'essence de l'Extrême-Onction.

(Neuf articles.)

1° Si l'Extrême-Onction est un sacrement? 551
2° Si l'Extrême-Onction est un sacrement *un*? 553
3° Si ce sacrement a été institué par le Christ? 556
4° Si l'huile d'olive est la matière qui convient à ce sacrement? 558
5° S'il faut que l'huile soit consacrée? 560
6° S'il faut que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque. 562
7° Si ce sacrement a une forme? 565
8° Si la forme de ce sacrement doit être proférée par formule indicative et non déprécative? 567
9° Si la formule précitée est la forme qui convient pour ce sacrement? 569

QUESTION XXX. — De l'effet du sacrement de l'Extrême-Onction.

(Trois articles.)

1° Si l'Extrême-Onction vaut pour la rémission des péchés? 572
2° Si la santé corporelle est l'effet de ce sacrement 577
3° Si ce sacrement imprime un caractère? 580

QUESTION XXXI. — Du ministre du sacrement de l'Extrême-Onction.

(Trois articles.)

1° Si même un laïque peut administrer ce sacrement? 582
2° Si les diacres peuvent conférer ce sacrement? 583
3° Si seul l'évêque peut conférer ce sacrement? 584

QUESTION XXXII. — De ceux qui doivent recevoir ce sacrement.

(Sept articles.)

1° Si ce sacrement doit être conféré à ceux qui sont en santé ? 587
2° Si ce sacrement doit être donné en n'importe quelle infirmité ? .. 589
3° Si ce sacrement doit être donné aux fous furieux et aux déments ?. 591
4° Si ce sacrement doit être donné aux enfants ? 593
5° Si l'onction de ce sacrement doit être pratiquée sur tout le corps ?. 594
6° Si c'est à propos qu'on a déterminé les parties sur lesquelles l'onction doit se faire ? 595
7° Si les mutilés doivent recevoir l'onction qui porte sur les parties dont ils sont privés. 598

QUESTION XXXIII. — De l'itération du sacrement de l'Extrême-Onction.

(Deux articles.)

1° Si ce sacrement doit être réitéré ? 600
2° Si dans la même infirmité ce sacrement doit être réitéré ? 602

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 9963. — 7-1930

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 011246997b
[illegible] 6851 .P4 1907 v.19
[illegible] THOMAS.
COMMENTAIRE FRANCAIS L

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 05 07 06 09 4